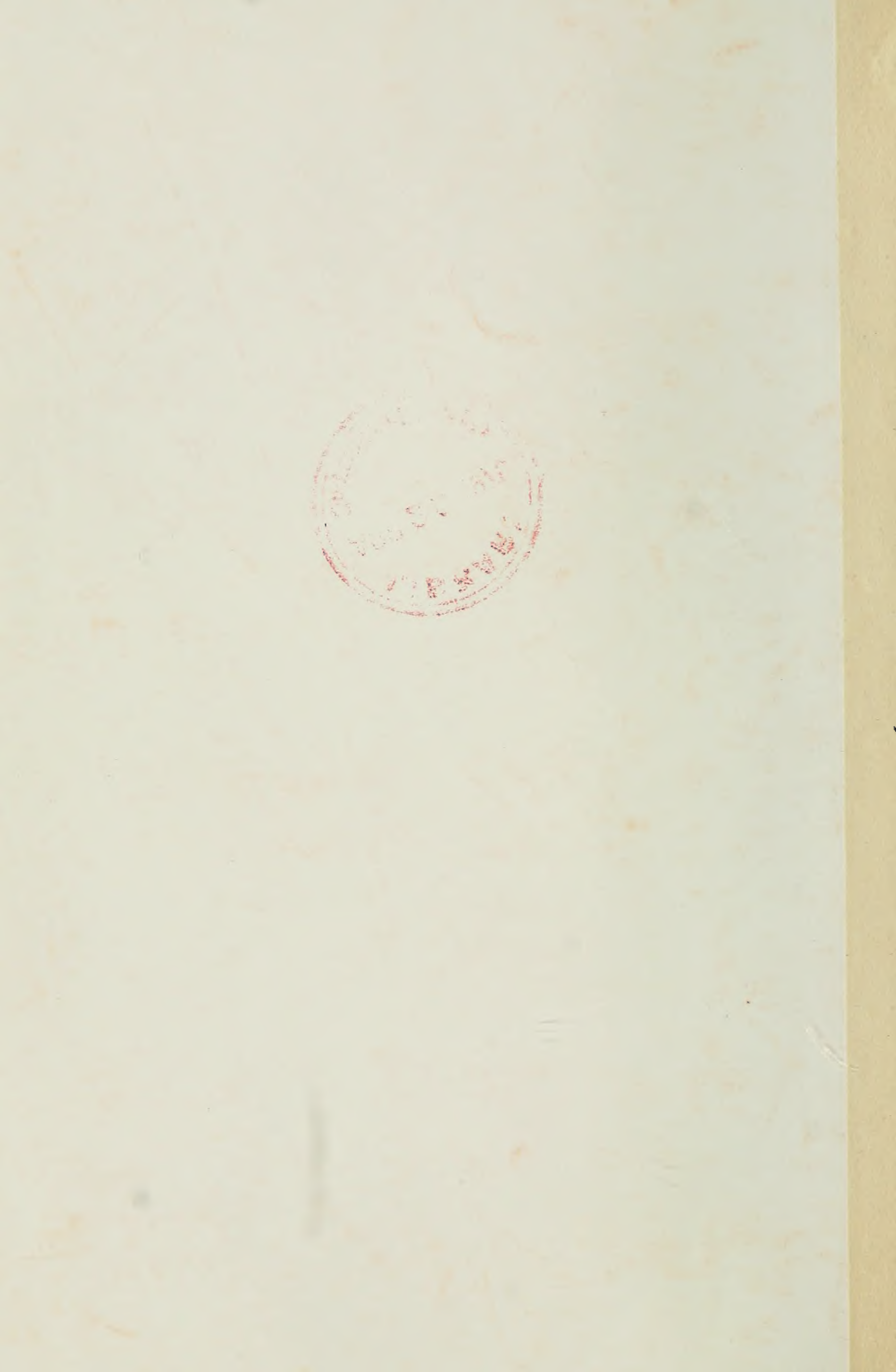

3 1761 06971503 5



Schriften

der

Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums

BAND I — Heft 1. 2.

Elbogen, J.,

Studien zur Geschichte des jüdischen Gottesdienstes

BERLIN

MAYER & MÜLLER

1907

Studien

zur

Geschichte des jüdischen Gottesdienstes

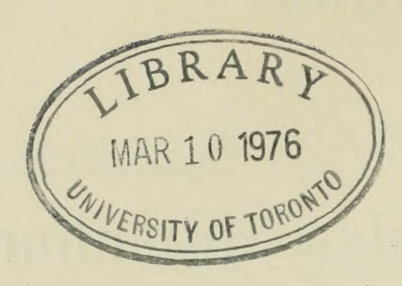
von

J. Elbogen

BERLIN

MAYER & MÜLLER

1907



Die vollständige Ausgabe mit den hebräischen Anhängen I—XX erscheint gleichzeitig im Buchhandel.

Die „Schriften der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums" werden in zwangloser Folge in Heften zu durchschnittlich 5—6 Bogen erscheinen; etwa 5 Hefte sollen einen Band bilden. Die „Schriften" werden neben Arbeiten der Lehrer auch Abhandlungen von Schülern der Anstalt enthalten. Die wissenschaftlichen Beilagen der Jahresberichte kommen künftig in Wegfall. Durch die neue Gestaltung der Publikation wird die Zahl der Mitarbeiter vermehrt, das Arbeitsgebiet erweitert; so dürfen wir hoffen, dass auch das Interesse für unsere Studien dadurch gehoben und belebt wird.

Zum ersten Male treten wir bei der Einweihung des eigenen Heims unserer Lehranstalt mit einem Doppelheft an die Oeffentlichkeit. Wie der neue Bau den Lehrern und Jüngern unserer Wissenschaft an Stelle der alten engen Räume Licht und Luft bringt, so möge auch unser neues Organ der Wissenschaft selbst Licht und Luft zuführen.

BERLIN, Oktober 1907.

Prof. Dr. Maybaum,
Vorsitzender des Lehrerkollegiums.

VORWORT.

Von den in diesem Hefte vereinigten Studien ist die erste in englischer Uebersetzung bereits im XVIII. und XIX. Jahrgang der Jewish Quarterly Review erschienen. Auf vielfaches Drängen von Fachmännern habe ich hier das deutsche Original mit wenigen Zusätzen zum Abdruck gebracht. — Die zweite Untersuchung gibt ein Beispiel für die literarhistorische Behandlung einer Einzelfrage aus dem Gebiete der synagogalen Poesie. Ich habe mich zur Wahl dieses Themas entschlossen, weil es den zentralsten Punkt des Gottesdienstes am bedeutsamsten Feste des Jahres betrifft, der von den Dichtern mit ganz besonderer Liebe bearbeitet wurde. Die Funde aus der Genizah in Cairo setzten mich in die Lage, durch Mitteilung einer grossen Anzahl bisher unbekannter Poesieen die Kenntnis des Gegenstandes wesentlich zu bereichern.

Die Texte habe ich mit kurzen Noten versehen, in denen auf biblische Zitate und deutliche Anführungen aus Mischna und Talmud verwiesen wird; einen Kommentar zu geben habe ich nicht beabsichtigt. Wo nur sehr lückenhafte Fragmente vorliegen, mussten auch die Noten wegbleiben, ebenso musste ich es mir versagen, die Texte aus Cambridge, die mir erst spät zugingen, zu erläutern.

Von den benutzten Handschriften sind diejenigen aus Budapest und aus Cambridge noch nicht katalogisiert und nach ihrer vorläufigen Bezeichnung hier angeführt. Für die Ueberlassung von Handschriften und die Besorgung von Photographieen bin ich den Verwaltungen der Königl. Hof- und Staats-Bibliothek in München, der University Library in Cambridge, der Bodleiana

in Oxford sowie den Herren Israel Abrahams M. A. in Cambridge, A. E. Cowley M. A. in Oxford und Dr. Max Weisz in Budapest zu lebhaftem Danke verpflichtet. Durch Anfertigung von Abschriften haben die Herren stud. phil. J. Gerstl in Budapest und Dr. Sch. Ochser in Berlin meine Arbeit gefördert; auch ihnen sei herzlichst gedankt.

BERLIN, im Oktober 1907.

J. E.

INHALT.

Jeder, der Liturgien aufschreibt, vergeht sich so, als würde er die Thora verbrennen. So lautet ein Satz [1]), der im alten Judentum bis zum Abschluss des Talmuds (500) Geltung hatte. In religionsgeschichtlicher Beziehung sicherlich eine bewundernswerte Bestimmung: das Verbot, Gebete aufzuschreiben, bewahrte dem Gottesdienst seine Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit, es erhielt ihn als „Cultus des Herzens“ עבודה שבלב, es liess der augenblicklichen Stimmung, der spontanen Gefühlsäusserung des Betenden weiten Spielraum. Vom Standpunkt des Literarhistorikers jedoch ist diese Anschauung aufs tiefste zu beklagen. Sie war nicht etwa nur in der Theorie vorhanden, sondern wurde in der Praxis durchgeführt, Gebete wurden tatsächlich nicht aufgeschrieben. Aus dem ganzen ersten Jahrtausend nach dem babylonischen Exil ist nicht ein einziges Gemeinde-Gebet im Wortlaut getreu überliefert worden. Das Quellengebiet für das Studium der jüdischen Liturgie ist darum eng und schwer zugänglich, der geringe Umfang der Ueberlieferung, die Schwierigkeiten ihrer Sichtung vermehren die Hindernisse, mit denen alle Forschung über alte jüdische Literatur auch sonst bekanntlich zu kämpfen hat.

Doch auch aus der Zeit, in der die Gebete endlich schriftlich niedergelegt wurden, haben wir schwere Verluste zu beklagen. Ist es im allgemeinen schon selbstverständlich, dass in einer tausendjährigen Geschichte vieles und nicht immer das schlechteste Material zu grunde geht, so stehen wir hier der Tatsache gegenüber, dass ein g a n z e r Z w e i g der Liturgie abhanden gekommen ist. Die Entwicklung hat es so gefügt, dass die babylonischen Hochschulen auf allen Gebieten des

---

[1]) כותבי ברכות כשורפי תורה Tosefta Schabb. XIV, 4 (ed. Zuckermandl p. 128); b. 115 b.

religiösen Lebens die massgebenden Autoritäten des gesamten Judentums wurden, und dass nur diejenigen Traditionen sich erhielten, die ihnen der Pflege und der Fortpflanzung würdig schienen. Der Ritus von Palästina hatte sich dieses Schutzes nicht zu erfreuen, so kam es, dass er und seine Eigentümlichkeiten ein Opfer der Zeit wurden. Einzelne spärliche Reste werden dazu benutzt werden müssen, ihn wiederherzustellen.

Diese beiden Tatsachen, dass ganz alte Liturgien überhaupt nicht erhalten, und dass die erhaltenen alle durch das babylonische Medium hindurch gegangen sind, übten in der Geschichte ihre Wirkung aus. Der Gottesdienst ist in Palästina zuerst voll ausgestaltet worden, es hat sich dort seine erste Technik und Terminologie herausgebildet. Man muss auf die alten palästinischen Anschauungen und Einrichtungen zurückgehen, um ein sicheres Urteil darüber zu gewinnen. Die Späteren haben infolge des Mangels an zureichenden Quellen sich vielfach nicht mehr zurecht gefunden und haben Anschauungen verbreitet, die dem Sinn der Quellen nicht entsprechen. Als ich im Auftrage der „Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums“ eingehendere Studien zur Geschichte der Liturgie unternahm, drängte sich mir die Ueberzeugung auf, dass, bevor eine zusammenhängende Darstellung der Liturgie unternommen werden kann, zunächst einige ihrer Grundbegriffe sorgfältiger Prüfung und Erörterung bedürfen. Sie sollen im folgenden in einzelnen Abhandlungen untersucht werden; die Besprechung von handschriftlichen Varianten zu den Stammgebeten soll die Studien ergänzen.

I. Die Hauptstücke des täglichen Morgengebets.

1. פרס על שמע.

A.

Der erste Akt des täglichen Morgengebets, den die älteste traditionelle Literatur nennt, heisst פרס על שמע. Die Mischna Megilla IV, 5 schreibt vor, dass dieser Akt die Anwesenheit von zehn erwachsenen Glaubensgenossen erfordert אין פורסין על שמע פחות מעשרה[1], und fährt damit fort, in Einzelfällen aufzuzählen, wer befähigt ist, als פורס על שמע zu fungieren und wer nicht. Der Sinn des Ausdrucks ist bereits sehr früh verkannt worden; schon die Amoräer wussten, da sie den Vorgang, der zur Bildung desselben geführt hatte, nicht mehr kannten, auch das Wort nicht zu erklären. Eine solche irrige Auffassung begegnet uns, wofern der Text richtig ist, bereits in Masekhet Sof'rim, wenn es heisst אין פורסין על שמע לא בישיבה ולא בעמידה (X, 8, ed. Müller, p. XVII), denn es wäre demnach von der Möglichkeit eines zweimaligen Vortrags gesprochen, dem einen vor den Schemone Esre (= sitzend), dem anderen nach diesem Gebet (= stehend)[2]. Dieses letzte Verfahren ist am Schluss von Cap. X näher erläutert ובמקום שיש שם תשעה או עשרה ששמעו בין ברכו בין קדיש ולאחר התפלה עומד אחד מאלו ויאמר ברכו או קדיש וענו אחריו יצא. — Eine andere falsche Auffassung liegt vor, wenn das XIV, 8 פרס על שמע auf die sehr junge Sitte bezogen wird, das שמע beim Ausheben der Thora zu rezitieren. Die späteren Kommentare standen bereits unter dem Einfluss dieser Erklärung. Raschi hat sie wörtlich übernommen, jedoch suchte er der Bedeutung von פרס = halbieren dadurch gerecht zu werden, dass er den

---

[1]) Der Text ist nicht gleichmässig überliefert. Ed. Pesaro und Maimuni schreiben ständig פורשין (vgl. Behrens, S., Mose ben Maimûni's Mischnah-Commentar zum Tractat Megillah, p. 29). Ferner lesen Edd. Pesaro, Venedig, Constantinopel und die Mischna-Ausgg. את שמע; vgl. Rabbinowicz, Dikduke Sof'rim z. St. und Müller J., Masechet Soferim, S. 190.

[2]) Etwa so, wie noch heute in den sephardischen Gemeinden am Schluss des Gottesdienstes ברכו wiederholt wird.

Vortrag des Kaddisch und der ersten Benediktion vor dem Sch'ma bezieht.

Dieser Erklärung schliesst sich R. Abraham b. David in seinen Bemerkungen zum Jad ha-Chasaḳa an, während Maimuni selbst den Terminus auf die beiden Stücke יוצר אור und אהבה רבה anwendet[1]). Auch die Wörterbücher führen über unsere Erklärung nicht hinaus, die brauchbare Analogie des Targums zu I Sam. 9, 13, wo כי הוא יברך הזבח durch יפרים על נסבתא wiedergegeben wird, hat Arukh nicht ausgenutzt[2]).

Alle vorgebrachten Erklärungen sind jedoch unhaltbar, sie widersprechen der übereinstimmenden Terminologie der alten Quellen. Zunächst der Mischna selbst, in ihr werden stets die Bestimmungen über פרס על שמע an die Spitze gestellt; wer sie überschaut, gewahrt sofort, dass es sich nicht um einen dem Gottesdienst angehängten Akt privater Frömmigkeit handeln kann, sondern um den Beginn des Gottesdienstes, um das Vortragen des שמע und der zugehörigen Stücke vorher und nachher. Auch im palästinischen Talmud[3]) setzt die Frage מכיון דתנינן אין פורסין את שמע ולריא מילה תנינן אין עוברין לפני התיבה voraus, dass die Mischna ihre Bestimmungen in derjenigen Reihe aufzählt, in der die Handlungen beim Gottesdienst folgten. Dasselbe beweist die Erzählung des Midrasch von Eleasar Chisma[4]), an den die Gemeinde, in die er geschickt wurde, am Beginn des Gottesdienstes die Aufforderung richtete פרוס על שמע. Noch der Siddur Amram's (um 880) gebraucht den Ausdruck in einem

---

[1]) ה׳ תפלה VIII 5, Mischna-Commentar a. a. O.

[2]) s. v. פרס 8; Zum Text vgl. Levy, Tgm. Wtb. II, 293. Jastrow (Dictionary p. 1232 b), der an der herkömmlichen Auffassung festhält, erklärt den Terminus פרס nach Analogie von פריס סודרא על רישיה Ber. 51 a „To spread a cloak over the head for the recitation preceding the Shema." Indes handelt es sich dort, ebenso wie Moed Ḳaton 24 a, um ein Verhüllen des Hauptes im Hause, und diese (babylonische?) Sitte ist für den Gottesdienst nirgends bezeugt.

[3]) jer. Megilla IV 4 (75 a ed. Krotoschin).

[4]) Lev. rab. s. 23 (vgl. Cant. r. zu 2, 2): ר׳ אלעזר אזל לחד אתר אמרו ליה פרוס על שמע אמר להו לינא חכם עבור לפני התיבה אמר להן לינא חכם . . . Die Reihenfolge der gottesdienstlichen Handlungen ist dieselbe in Cant. r. zu 8, 13 אע״פ שישראל עסוקין במלאכתן כל ששת ימים ביום השבת משכימים ובאים לבית הכנסת וקורין קרית שמע ועוברין לפני התיבה וקורין בתורה ומפטירין בנביא . . ., nur dass hier gemäss dem Sprachgebrauch späterer Zeiten קורין קרית שמע steht.

solchen Zusammenhang, dass über seinen wahren Sinn kein Zweifel sein kann. So heisst es am Schluss des bekannten Berichts über die Einführung des Sch'ma in die Keduscha כיון שבטלה הגזרה והיו פורסין את שמע כתקנה ומתפללין p. 11a). Vgl. ferner p. 24b[1]) שאילו מן קמי רב נטרונאי גאון ז"ל הנכנס לבית הכנסת ומצא צבור מתפללין ועדיין לא קרא פסוקי דזמרא מהו שיעסוק עם הצבור בעסק שמצאם כגון שמצאם בתחלת עסק פריסת שמע. Endlich p. 47a: וכך אמר ריש מתיבתא מנהג . . . לאחר שאוכלין וחוזרין . . . כיון שעומד שליח צבור לפרוס את שמע . . . .[2]). An allen diesen Stellen ist vom Hauptgebet der Gemeinde die Rede, nicht von einem Anhang daran. Es ergibt sich daraus, dass פרס על שמע die alte technische Bezeichnung für die Rezitation des Sch'ma und der zugehörigen Benediktionen beim Morgengottesdienst der Gemeinde ist. Wir schliessen die Benediktionen ein, denn dass sie ebenfalls dazu gehören, beweist der Satz ר' יהודה אומ' כל שלא ראה מאורות מימיו לא יפרוס על שמע, der sich offenbar auf die Eulogie יוצר אור an der Spitze des Gebets bezieht.

Es erhebt sich nun die Frage, aus welchem Grunde der Anfang des öffentlichen Gebets mit der seltsamen Redewendung פרס על שמע bezeichnet wurde, denn פרס heisst seiner Grundbedeutung nach: trennen, brechen, (vgl. Raschi פרס לשון חצי הדבר, RABD פורס כמו בפרוס החג פלגא), alle Derivate und alle sonstigen Verbindungen der Wurzel führen immer wieder auf die Bedeutung „teilen, in Stücke zerlegen". Die Vermutung liegt nahe, dass das Verfahren beim Vortrag der Stücke die Veranlassung zur Wahl des Ausdrucks gab. Welche Art von Rezitation bei unseren Gebeten üblich war, lässt sich aus den alten Quellen unschwer ermitteln.

In der Mischna Sota V, 4 wird die Frage erörtert, wie wohl der Vortrag des Liedes am Schilfmeer (Exod. 15) zu denken ist. Der gewichtige Einwand kritischer Bibelforschung gegen

[1]) Vgl. Halakhot Gedolot, ed. Hildesheimer, p. 22, ein treffender Beweis dafür, wie ungenau die Abschreiber solche Stellen oft wiedergegeben haben. Natronai drückt sich ebenso korrekt aus in dem Zitat in S. ha-Ittim, Berlin 1903, S. 249: לאחר שחותם על פסוקי דזמרא לאלתר חותם ופורס על שמע.

[2]) Im Responsum Natronais שערי תשובה, Nr. 90, תשובות הגאונים ed. Lyck, Nr. 83 ist noch eine Erinnerung daran vorhanden, dass der פורס על שמע nicht mit dem gewöhnlichen Vorbeter identisch ist, aber eine klare Definition wird weder davon noch vom יורד לפני התבה gegeben. Vgl. darüber weiter Nr. 2.

die Authentie dieses Liedes, dass eine grosse Volksmenge auf niedriger Kulturstufe nicht durch plötzliche Eingebung eine so lange, künstlerische Poesie vorzutragen imstande sei, wurde auch von den Alten empfunden, und sie suchten in verschiedener Weise des Problems Herr zu werden. Drei Analogien aus dem täglichen religiösen Leben wurden zum Vergleich herangezogen. Die Mischna berichtet nach ihrer Art nur kurz, die Baraita gibt ausführlicheren Bescheid. Sie liegt in drei Rezensionen vor, von denen keine einen völlig korrekten Text bietet, die aber alle dazu beitragen, denselben zu verbessern. Wir stellen sie hier nebeneinander:

I.

Tosefta Sota, VI, 2. 3, ed. Zuckerm., p. 303, Z. 16 ff.

דרש ר׳ עקיב׳ בשעה שעלו ישר׳ מן הים שרת עליהן רוח הקודש ואמרו שירה כקטן שהוא קורא את ההלל בבית הסופר ועונין אחריו על כל עינין ועינין משה אומ׳ אשירה ליי״ וישר׳ אומ׳ אשירה ליי״: משה אומ׳ עזי וזמרת יה וישר׳ אומ׳ עזי וזמרת יה ר׳ אליעזר בנו של ר׳ יוסי הגלילי אומ׳ כגדול שהוא מקרא את ההלל בבית הכנסת ועונין אחריו עינין ראשון משה אומ׳ אשירה ליי״ וישר׳ אומ׳ אשירה ליי״ משה אומ׳ עזי וזמרת יה וישר׳ אומ׳ עזי וזמרת יה ר׳ נחמיה אומ׳ כבני אדם שקורין את שמע שני ויאמרו לאמר מלמד שהיה משה פותח תחילה וישר׳ אומרין אחריו וגומרין משה אומ׳ אז ישיר משה וישר׳ אומ׳ אשירה ליי״ משה אומ׳ עזי וזמרת יה וישר׳ או׳ זה אלי ואנוהו משה אומ׳ יי״ איש מלחמה וישר׳ אומ׳ יי״ שמו:

II.

Jer. Sota, V, 6, ed. Krotoschin, fol. 20 c.

בו ביום דרש רבי עקיבה אז ישיר משה וגו׳. לקטן שהוא מקרא את ההלל בבית הספר והן עונין אחריו על כל דבר ודבר. משה אמר אשירה והן עונין אחריו אשירה משה אמר עוזי והן אומרי׳ עוזי. ר׳ אליעזר בנו של ר׳ יוסי הגלילי אומר לגדול שהוא מקרא את ההלל בבית הכנס׳ והן עונין אחריו דבר ראשון. משה אמר אשיר׳ והן עונין אשירה. משה אמר עזי והן עונין אחריו אשירה. . . . מה ת״ל לאמר רבי אבהו בשם ר׳ יוסי בי ר׳ חנניה כהדין פסוק׳ משה אמר אשירה והן עונין אחריו אשיר׳ ליי׳ כי גאה גאה סוס ורוכבו רמה בים. משה אמר עזי וזמרת. והן עונין אחריו עזי וזמרת יה:

III.

Babli Sota, 30 b (cf. Tosaf., ibid. s. v. רבי נחמיה).

ת״ר בו ביום דרש רבי עקיבא בשעה שעלו ישראל מן הים נתנו עיניהם לומר שירה וכיצד אמרו שירה כגדול המקרא את הלל והן עונין אחריו ראשי פרקים משה אמר אשירה לה׳ והן אומרים אשירה לה׳ משה אמר כי גאה גאה והן אומרים אשירה לה׳ רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר כקטן המקרא את הלל והן עונין אחריו כל מה שהוא אומר משה אמר אשירה לה׳ והן אומרים אשירה לה׳ משה אמר כי גאה גאה והן אומרים כי גאה גאה רבי נחמיה אומר כסופר הפורס על שמע בבית הכנסת שהוא פותח תחלה והן עונין אחריו:

Die vorgeführten Analogien sind hergenommen: 1) vom Unterricht in der Kinderschule, wo die Schüler wortgetreu wiederholten, was der Lehrer ihnen vorsprach, 2) vom Vortrage des Hallel in der Synagoge, wo die Gemeinde auf jeden Satz, den der Vorbeter sprach, mit dem Refrain Halleluja einfiel, und 3) von der Rezitation des Sch'ma in der Synagoge. Wir gewinnen aus allen drei Quellen etwa folgenden Text für die Baraita: בו ביום דרש ר׳ עקיבא בשעה שעלו ישראל מן הים נתנו עיניהם לומר שירה וכיצד אמרו שירה כקטן שהוא קורא את ההלל בבית הספר שהסופר פותח והן עונין אחריו על כל ענין וענין משה אומר אשירה לד׳ והן עונין אחריו אשירה לד׳ משה אומר עזי וזמרת יה והן עונין אחריו עזי וזמרת יה. ר׳ אליעזר בנו של ר׳ יוסי הגלילי אומר כגדול שמקרא את ההלל בבית הכנסת שהוא פותח והן עונין אחריו ענין ראשון משה אומ׳ אשירה לד׳ וישר׳ אומר׳ אשירה לד׳ משה אומר עזי וזמרת יה וישראל אומרים אשירה לד׳. ר׳ נחמיה אומר רוח הקדש שרתה על ישראל ואמרו שירה כבני אדם הפורסין על שמע בבית הכנסת שנ׳ ויאמרו לאמר מלמד שהיה משה פותח תחילה וישר׳ אומרין אחריו וגומרין משה אומר אז ישיר משה וישראל אומרים אשירה לד׳ משה אומר עזי וזמרת יה וישר׳ אומרים זה אלי ואנוהו משה אומר ד׳ איש מלחמה וישראל אומרים ד׳ שמו.

Gehen wir hier nur auf die letzte Angabe ein, so ergibt sich daraus, dass unter פרס על שמע eine versweise Rezitation verstanden wurde, bei der Vorbeter und Gemeinde mit einander abwechselten. Die angeführten Beispiele erwecken den Anschein, als ob die Gemeinde an der Stelle einfiel und fortsetzte, wo der Vorbeter aufhörte ($a < b$). Aber der Ausdruck שהיה משה פותח תחלה וישר׳ אומרין אחריו וגומרין macht es wahrscheinlich, dass die Gemeinde den Halbvers, den der Vorbeter bereits vorgetragen hatte, wiederholte und daran den zweiten Halbvers anfügte ($a < a + b$). Dieses Schema findet nähere Erläuterung (und zugleich mehr Beweiskraft) durch die Darstellung der Mekhilta[1]; trotz falscher Interpretation hat Friedmann dort bereits die richtige Emendation des Textes gegeben, die nunmehr ihre Bestätigung findet durch die neu erschlossene Quelle der Mekhilta des R. Simon: ויאמרו לאמר ר׳ נחמיה אומר רוח הקודש שרת על ישראל ואמרו שירה כבני אדם שקורין את שמע אלעזר בן תדאי אומר משה פותח ואומר אשירה לה׳ וישראל עונין אחריו וגומרין עמו סוס ורוכבו רמה בים, משה פותח ואומר עזי וזמרת יה וישראל עונין אחריו וגומרין עמו זה אלי ואנוהו, משה פותח ואומר ה׳ איש מלחמה וישראל עונין אחריו וגומרין עמו ה׳ שמו (ed. Hoffmann, p. 57).

[1]) Mekhilta, ed. Friedmann, 35 a.

Mit der angegebenen Methode, das Sch'ma zu rezitieren hängt auch eine Eigentümlichkeit zusammen, die recht auffallend, aber nirgends genügend erklärt ist. Auf den Satz שמע ישראל folgt in der Liturgie ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. Aus welchem Grunde werden die zwei aufeinander folgenden Bibelverse Deut. VI, 4 und 5 durch eine Eulogie unterbrochen? [1]) נימריה לא אמריה משה heisst es mit Recht im Talmud Pesachim 56 a [2]). Die Eulogie entspricht den aus den Psalmen bekannten, ihr Text stammt aus dem Tempelkultus (Joma III 8, IV 2, VI 2, vgl. Tos. Taanit I 11, p. 215, 28). Dort diente die Formel als Responsion der Gemeinde, wenn vom Hohepriester der Gottesnamen ausgesprochen wurde. Ihr Sinn kann überall nur der sein, dass auf die Nennung des Tetragramms hin ein Zuhörer mit ihr antwortet, aber nicht, wie es jetzt in unserer Liturgie geschieht, dass dieselbe Person den vorhergehenden Vers und ausserdem noch die Responsion spricht. Vergegenwärtigen wir uns nun, dass im alten Gottesdienst Vorbeter und Gemeinde nur je einen Halbvers sprachen, dass also der eine Teil dabei aktiv, der andere als Zuhörer fungierte, so können wir uns die Einführung der Eulogie sehr wohl denken. Stellen wir uns vor, dass der Vorbeter mit שמע ישראל anhob, dass die Gemeinde dies wiederholte und den Satz vollendete, so begreifen wir, weshalb der Vorbeter die Worte ד' אלהינו ד' אחד mit der Responsion ברוך שכמל"ו beantwortete. Eine bekannte Agada legt dem Stammvater Jakob auf dem

---

[1]) Im Midrasch Tanchuma קדושים, ed. Buber p. 74, heisst es: א"ר מני לא תהא קריית שמע קלה בעיניך מפני שיש בה רמ"ח תיבות כנגד איברים שבאדם ומהם ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד; damit ist nicht etwa die ursprüngliche Veranlassung für die Einführung der Worte gegeben, solche Begründungen pflegen nachträglich, wenn die Einrichtung selbst bereits vorhanden ist, gesucht und gefunden zu werden. Die Literatur zu בשכמל"ו gibt Friedmann in seiner Anmerkung zu Sifre Deut. § 31, p. 72 b No. י"ז.

[2]) Zum Text vgl. Dikduke Sof'rim.

[3]) In den Ausgaben des b. Talmud Pes. 56 a heisst es כדדריש ר' שמעון בן לקיש, aber Handschriften und alte Zitate lesen ר' שמעון בן פזי (vgl. Dikd. Sof. l. c.); doch der Namen tut wenig zur Sache, das hohe Alter dieser Hagada beweisen Sifre und Targum Ps. Jonatan. — An diesem Punkte weicht die hier gegebene Erklärung von der Monatsschrift XXXV, 1886, S. 120 angedeuteten Auffassung ab; dort ist die Anschauung, dass es sich um einen abwechselnden Vortrag handelt, zum ersten Male ausgesprochen, aber ברוך שכמל"ו als Responsion der Gemeine genommen.

Sterbebette vor dem Segen einer Unterredung mit seinen Söhnen in den Mund, bei der sie auf die Frage nach ihrem Bekenntnis sprachen: Höre Israel unser Vater, der Ewige unser Gott, der Ewige ist einzig, worauf er erwiderte: Gepriesen sei seine Herrlichkeit in alle Ewigkeit. Man vergleiche die einfachste Version, wie sie das Targum Ps. Jonathan zu Deut. VI 4 bietet והוה כיון דמטא זימניה דיעקב אבונן למתכנשא מגו עלמא הוה מסתפי דלמא אית בבנוי פסולא קרא יתהון ושיילינון דלמא אית בלבכון עקמנותא אתיבו כלהון כחדא ואמרו ליה שמע ישראל אבונן ה׳ אלהנא ה׳ חד עני יעקב ואמר בריך שום יקריה לעלמי עלמין (ed. Ginsburger, p. 313). Ich möchte die Behauptung wagen, dass diese alte Agada direkt nach dem täglich beim Gottesdienst beobachteten Vorgang gebildet wurde, wo die Gemeinde den Satz der Schrift, der Vorbeter die Eulogie sprach. Leise musste er sie sprechen, (darauf wurde grosses Gewicht gelegt, und noch im zwölften Jahrhundert schrieb das Maimonides in seinem Codex vor), denn die Schriftverse sollten nicht unterbrochen werden; aber dass überhaupt die Möglichkeit einer Unterbrechung vorhanden war, darf als Beweis für die angenommene Vortragsweise des Sch'ma gelten.

Sollten noch Bedenken gegen die vorgebrachte Bedeutung von פרס על שמע vorhanden sein, so werden sie sicher beseitigt, wenn wir uns am Gegensatz orientieren. Die Mischna kennt ein Verfahren, das Sch'ma zu rezitieren, welches vom üblichen, oben geschilderten, abweicht und כרך את שמע heisst. Pesachim IV 8: ששה דברים עשו אנשי יריחו . . ואלו הן שלא מיחו בידם היו . . וכורכין את שמע. Das ist ein merkwürdiger Ausdruck, das Sch'ma „zusammenwickeln;" er dürfte, ebenso wie פרס, aus dem Bereich der Terminologie der Mahlzeit entlehnt sein, und dorthin scheint das Paar aus dem Gebiet der Bekleidung übertragen. Aber das Verfahren der Leute von Jericho ist unklar, schon die späteren Tannaiten wussten keine deutliche Auskunft darüber zu geben: כיצד היו כורכין את שמע אומרים שמע ישראל ה׳ אלהינו ה׳ אחד ולא היו מפסיקין דברי ר׳ מאיר ר׳ יהודה אומר מפסיקין היו אלא שלא היו אומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד.[1] Im Talmud Jeruschalmi gibt es zu dieser Kontroverse noch zwei variirende Kommentare. Nach dem einen wäre die Meinung R. Meir's dass in Jericho zwischen den einzelnen Worten des Satzes שמע ישראל keine Pause gemacht wurde,

---

[1]) Tos. Pes. II 19 (p. 160), jer. 109 (31 b), b. 56 a.

diejenige R. Jehuda's hingegen, dass zwar die Pause stattfand, jedoch בשכמל"ו nicht eingeschoben wurde. Die zweite Auffassung lässt R. Meir die Begründung geben, dass zwischen אחד und ברוך keine Unterbrechung gemacht wurde, während nach R. Jehuda wiederum nur בשכמל"ו fehlte, die Pause aber (natürlich zwischen אחד und ואהבת) gemacht wurde. Beide Versionen stammen aus einer Zeit, in der der fragliche Vorgang nicht mehr bekannt war, und vermischen darum Richtiges mit Falschem; ja schon R. Meir und R. Jehuda selbst mögen in ihrer Ausdrucksweise nicht ganz sicher und korrekt gewesen sein. Sie zielen nämlich, wie sehr wahrscheinlich ist, beide auf ein und dieselbe Sache, nur dass sie sie von verschiedenen Seiten her beleuchten. Im Gegensatz nämlich zu dem sonstigen Gebrauch, das Sch'ma alternierend vorzutragen, war es in Jericho üblich, es „zusammengewickelt" zu rezitieren, d. h. in der Weise, dass der Vorbeter das ganze Stück ohne Unterbrechung vortrug und die Gemeinde es leise mitsprach. Naturgemäss lag in diesem Falle keine Veranlassung vor, die Eulogie בשכמל"ו einzuschalten, und R. Jehuda wusste davon, dass man in Jericho diesen Satz weggelassen hatte. R. Meir hatte berichten hören, dass sie nicht „unterbrachen," damit war gemeint, dass der Vorbeter nicht absetzte, um der Gemeinde das Wort zu geben. Die Entwickelung brachte es dahin, dass der Brauch von Jericho der allgemeine wurde, freilich unter Beibehaltung des Satzes בשכמל"ו, infolgedessen war die alte Nachricht und die Kontroverse der Tannaiten darüber unverständlich. Darum erhielt auch das Wort מפסיקין den Sinn „eine Pause machen", den es ursprünglich hier nicht hatte [1]).

---

[1]) Die Erklärung des Satzes בשכמל"ו durch Friedmann a. a. O. und Büchler, Die Priester und der Cultus etc., 1895, p. 167 ff. hat infolge der ganz unnötigen Hineinziehung von politischen Momenten die Frage nur verwickelt. Ueber die Bedeutung und Bildung der Eulogie gibt das richtige Blau in REJ., XXXI, p. 189, doch sind über ihre Verwendung in der Liturgie auch dort unbeweisbare Hypothesen vorgebracht. Die im Text vertretene Auffassung erklärt alles lediglich aus der Liturgie heraus und der damit in Verbindung gebrachten Analogie im Midrasch vom Gespräch Jakobs mit seinen Söhnen. — Auf die weitere Frage freilich, warum gerade in Jericho eine solche Abweichung eingeführt war, müssen wir eine ausreichende Antwort schuldig bleiben. Wahrscheinlich stand der Brauch nicht vereinzelt da, mit der Zeit wurde er ja auch allgemein.

Die Rezitation des Sch'ma und der zugehörigen Benediktionen erfolgte in den Synagogen in der Weise, dass ein Mitglied der Gemeinde von seinem Platze aus[1]), stehend oder auch sitzend, das Gebet intonierte und dass die Gemeinde sitzend[2]) darin einfiel. Der Vorsteher ראש הכנסת trat an einen aus der Versammlung heran und übertrug ihm für den betreffenden Gottesdienst dieses Ehrenamt; פרוס על שמע, so lautet die Einladung an Eleasar Chisma. Es war nicht leicht, dieser Aufforderung nachzukommen, nicht jedermann besass die erforderlichen Kenntnisse und die hinreichende Uebung, nicht jeder verfügte über die notwendige Geistesgegenwart, um öffentlich Liturgien vortragen zu können. Die Gebete wurden aus dem Gedächtnis vorgetragen ohne schriftliche Vorlage, selbst die drei biblischen Abschnitte welche das Sch'ma bilden, wurden beim Gottesdienst nicht abgelesen, obwohl im allgemeinen die Regel galt, dass man schriftlich Aufgezeichnetes d. i. die Bibel nur mit dem Buche in der Hand vortragen sollte.[3]) In dem analogen Falle, wo den „Maamadot" gestattet wird, das erste Capitel der Genesis aus dem Gedächtnis vorzutragen, heisst es וקורין על פיהן כקורין את שמע (Taan. II, 3.) Die Aufforderung als פורס על שמע zu fungieren, konnte manchen in Verlegenheit bringen, wie ja auch Eleasar Chisma sich genötigt sah abzulehnen, weil er der Sache nicht gewachsen war. Aber auch die Gemeinde musste sichergestellt werden, dass nicht jeder beliebige sich an die Ehre herandrängte, sondern dass, wer damit beauftragt wurde, auch eine gewisse Gewähr dafür bot, dass seine Fähigkeiten ausreichten. Ist dem so, dann finden wir den Schlüssel zur Lösung eines Rätsels, das seit Jahrhunderten seiner Entzifferung wartet. המפטיר בנביא הוא פורס על שמע heisst es in der Mischna. Was haben Haftara und

---

[1]) Dem פוחח, d. h. einem, der in zerlumpten Kleidern beim Gottesdienst erscheint, ist von allen Funktionen nur diese gestattet (Meg. IV 8); bei allen anderen nämlich hätte er seinen Platz verlassen und an einem exponierten Ort sich in unwürdiger Kleidung vor die Gemeinde hinstellen müssen.

[2]) Vgl. Gen. r. s. 48: וקורין והן יושבין לכבודי ואני על גבן. Noch schlagender ist folgende Stelle: א"ר ברכיה . . . כך אמר הקב"ה לישראל הדא קרית שמע פרוזדיגמא שלי הוא לא הטרחתי עליכם ולא אמרתי לכם שתהיו קורין אותה לא עומדין על רגליכם ולא פורעין את ראשיכם אלא בשבתך בביתך . . . (Pesikta שור, ed. Buber 77 a).

[3]) דברים שבכתב א"א רשאי לאמרן בע"פ (Gittin 60 a). Vgl. Müller, J., Briefe und Responsen in der vorgaonäischen jüdischen Literatur, Note 23.

Sch'ma mit einander zu tun? Warum wird ferner die Funktion beim früheren gottesdienstlichen Akt von dem späteren abhängig gemacht? Wurde etwa von vornherein bestimmt, wer die Haphtara zu sprechen hatte? Der Bericht Lucas IV 16 ff. macht nicht den Eindruck, als wäre das Lesen der Propheten von irgend einer anderen Funktion abhängig, und wir haben durchaus keine Veranlassung, in diesem Punkt der Schilderung des Evangelisten zu misstrauen. Aus der Erwägung dieser Schwierigkeiten entstand die Auffassung von Sof'rim XIV 8. המפטיר בנביא הוא פורס על שמע באיזה שמע אמרו בשמע של ספר תורה. Das mag in der späteren Praxis so gehandhabt worden sein, die Mischna kennt ein so feierliches Ausheben der Thora nicht (vgl. Joma VII, Sota VII 7. 8) und gebraucht auch פרס על שמע nur mit Beziehung auf den ersten Teil des Morgengebets. Auf Grund des Talmuds ist es üblich, in der Verbindung der beiden Funktionen ein Aequivalent für den Maphtir zu erblicken. Es war üblich, so sagt man, dass nur Kinder die Haphtara lasen, und wenn ein Erwachsener sich dazu bereit fand, es häufiger zu tun, so entschädigte man ihn durch Uebertragung des Vorbeteramts. Allein das ist unmöglich. Abgesehen von anderen Schwierigkeiten ist der Nachsatz ואם היה קטן אביו או רבו עוברין על ידו in vollem Widerspruch zu dieser Auffassung. War es üblich, dass Kinder die Haphtara vortrugen, so brauchte man diesen doch keine Entschädigung dafür einzuräumen, Ehre genug für sie, wenn sie öffentlich den Propheten lesen durften. Schliesslich ist für die alte Zeit die Sitte, dass Kinder die Propheten lasen, nicht bezeugt, und es wird sich auch schwer nachweisen lassen, dass der Unterricht den Durchschnitt der Knaben dazu befähigte. Die Propheten gehörten nicht zu den allgemeinen Unterrichtsfächern, die Kenntnis ihres Wortlauts war durchaus nicht so sehr verbreitet, und der gewöhnliche Mann konnte sie kaum geläufig lesen. Wer aber in den Propheten bewandert war, bei dem durfte eine gewisse Vertrautheit mit den religiösen Dingen vorausgesetzt werden, dem durfte man auch die Kenntnis der Gebete zutrauen. In dem Satze המפטיר בנביא הוא פורס על שמע haben wir schwerlich ein Gesetz zu erblicken, sondern weit eher eine Gebrauchsanweisung. „Wer in den Propheten zu lesen versteht, den lässt man getrost auch als Vorbeter fungieren". Ist er minderjährig, so entspricht

es nicht der Ehre der Gemeinde, dass er selbst fungiert, aber die Personen, denen er sein Wissen verdankt, sein Vater — und der war in ältester Zeit Lehrer seiner Kinder — oder sein Lehrer treten dann an seiner Stelle hin; bei ihnen kann man die für den Vorbeter erforderlichen Kenntnisse mit Sicherheit voraussetzen[1]). Der jüdische Gottesdienst hatte eine durchaus demokratische Verfassung, niemand hatte eine bevorzugte Stellung darin, weder Geburt noch Stand verliehen irgend welche Privilegien (eine Ausnahme bildet der Priestersegen), nur die Fähigkeiten und der gute Wille waren dafür massgebend, ob jemand die eine oder die andere Funktion übernahm, aber dagegen musste die Gemeinde geschützt werden, dass nicht Ehrgeizige ihre Liberalität missbrauchten. Ohnehin kam es ja oft genug vor, dass der Vorbeter versagte, und die Mischna enthält eine Menge von Bestimmungen für den Vorbeter, der während des Gebets sich irrte; daher war es nur natürlich, dass ein Mindestmass von Kenntnissen festgesetzt wurde, die man von jedem Vorbeter forderte.

Freilich darf bei dem Gottesdienst, von dem wir reden, nicht an unsere komplizierten, langen Gebetstücke gedacht werden, der Wortlaut unseres Gebetbuches ist erst allmählich entstanden. Es ist nunmehr unsere Aufgabe, uns klar zu machen, wie und wann.

B.

Wie alle menschlichen Institutionen, so hat auch der Gottesdienst sich allmählich entwickelt; nicht an einem Tage ist er entstanden, noch von einem Manne ausgebildet worden, der religiöse Geist ganzer Jahrhunderte, der religiöse Genius des ganzen Volkes haben an seiner Ausgestaltung mitgewirkt. So wenig wie wir bei den einzelnen Worten der Sprache anzugeben in der Lage sind, wer sie zuerst geprägt und zum Gemeingut gewandelt hat, so wenig vermögen wir bei jedem Stück des Gebets seine Entstehung, seine Einführung bis zu den ersten Anfängen zurück zu verfolgen. So sind auch in unserem Falle

---

[1]) Wer bei den öffentlichen Fasten-Gottesdiensten als Vorbeter fungieren soll, muss über die folgenden Kenntnisse verfügen: בקי לקרות בתורה בנביאים ובכתובים ולשנות במדרש בהלכות ובאגדות ובקי בכל הברכות כולן (Taanit 16 a).

die Fragen nicht zu beantworten, wie die einzelnen Stücke, die zu „Perisat Sch'ma" gehören, sich gebildet haben, wann sie mit einander verbunden, und um welche Zeit sie in die gegenwärtige Reihe gestellt wurden; vorerst ist bei dem absoluten Mangel an Quellen dieses Problem für uns undurchdringlich. Soviel ist sicher, dass diese Stücke in ihrer gegenwärtigen Anordnung lange vor Entstehung des Christentums vorgelegen haben. Wenigstens wird um die Wende der Zeiten über diese Gebete bereits wie über uralte Institutionen diskutiert. Man wusste bereits damals über den Ursprung nichts anzugeben, und verlegte, wie es das Volksbewusstsein mit tiefeingewurzelten und befestigten Sitten zu tun pflegt, ihre Einführung in die graue Vorzeit. Die Schulen Schammai's und Hillel's[1]) auf rabbinischer, Josephus[2]) auf hellenistischer Seite erklären übereinstimmend die zweimalige tägliche Rezitation des Sch'ma als eine mosaische Institution. So ehrwürdig und fest galt diesen entfernten Geschlechtern bereits die Sitte unseres Gebets. „5845 Verse," so sagt Steinthal einmal sinnig, „sind in den fünf Büchern Mosis enthalten, und wie viele sind darunter von wunderbarer Schönheit und tiefer Bedeutsamkeit! Wer hat denn nun von diesen 5845 Versen den Vers „Höre Israel" als Fahneninschrift der Juden ausersehen? Wer? Die Männer der grossen Synode"[3]). Die alte jüdische Tradition, welche die erste Einrichtung der Gemeindegebete den אנשי כנסת הגדולה zuweist, dürfte auf gutem Grunde ruhen; wenigstens wissen wir nichts gegen die These vorzubringen, dass diese Gebete in vormakkabäischer Zeit bereits ihre feste Ausgestaltung erhalten haben; ihre Gruppierung ist dann durch die Jahrhunderte dieselbe geblieben.

Der Gottesdienst, den die Synagoge ausgebildet und festgehalten hat, nahm seinen Ausgangspunkt von der Gemeinde. Als Gottesdienst der Gemeinde hat er begonnen, er hat sich gebildet, um dasjenige zum Ausdruck zu bringen, was der ganzen Gemeinde gemeinsam war, das Bekenntnis. Die Formulierung des Glaubens, der alle Glieder der Gemeinde einte, bildete das erste Element der öffentlichen Liturgie, um das die anderen, wie um einen natür-

---

[1]) Vgl. Mischna Berakhot I und II, Talm. Berakhot Anfang.

[2]) Ant. IV, 8, 13.

[3]) Steinthal, H., Ueber Juden und Judentum, Berlin 1906, p. 255.

lichen Mittelpunkt, sich rankten. Nach dem Satze des Bekenntnisses erhielt der ganze Komplex der Gebetstücke seinen Namen (קריאת שמע, פרס על שמע), und dieser Namen ist ihm für alle Zeiten verblieben. Die biblischen Stücke, welche, als Fundamente des Glaubens, dem Gebet einverleibt waren, waren in den ältesten Zeiten zahlreicher als heute, das ist, gelegentlich der Auffindung des Papyrus Nash, jüngst ausführlich erörtert worden[1]) und braucht hier nicht wiederholt zu werden. Wir wollen uns nur mit denjenigen Stücken befassen, die noch jetzt Teile des Gebets bilden und somit eine längere Entwickelung durchgemacht haben.

Bleiben wir beim שמע, so pflegen wir mit dieser Benennung die drei biblischen Stücke zu bezeichnen, als ob sie stets zusammengehört hätten. Aber es steht ausser Zweifel, dass nicht alle gleichzeitig in die Liturgie aufgenommen wurden. ויאמר, das dritte, trat erst später zu den beiden ersten hinzu, sonst wäre nicht zu begreifen, dass dieser Abschnitt aus Numeri hinter die beiden Stücke aus Deuteronomium gestellt werden durfte, sonst wäre es nicht zu begreifen, dass er am Abend lange Zeit überhaupt nicht rezitiert wurde.[2]) Fraglich kann nur sein, ob die beiden ersten Stücke, שמע und והיה אם שמע, beide gleichzeitig, oder erst nacheinander ihre Stelle im Gebet erhielten. Soweit unsere Nachrichten zurückreichen, werden sie zusammen genannt, und ihre Verwendung ist auf die ihnen gemeinsame Vorschrift der zweimaligen täglichen Wiederholung zurückgeführt. Aber wir wissen, dass solche Ableitungen ätiologischer Art sind, dass sie nicht die Veranlassung enthalten, sondern meist nur zur Rechtfertigung oder Erklärung der bereits bestehenden Einrichtungen aufgenommen werden. Wahrscheinlich ist es nicht, dass beide Stücke gleichzeitig in den Gottesdienst Eingang fanden, ich neige zur Ansicht, dass das ursprünglich nur für das erste Stück, שמע, zutrifft.

Dieser Abschnitt nimmt im Pentateuch eine ganz besondere Ausnahmestellung ein. Nur seine beiden ersten Sätze, שמע und

---

[1]) Vgl. JQR. XV, 398 und RÉJ. XLVI, p. 214. Peters, Die älteste Handschrift der zehn Gebote, der Papyrus Nash, Freiburg i. B. 1905, p. 9.

[2]) Vgl. b. Berakhot 14b; jer. ibd. I, 9 (3d); Halakhot Gedolot (ed. Hildesheimer) p. 23 ועד השתא כמה מדינות בארץ ישראל הכין נהיגין למימר באורתא וקא סברי שמע והיה אם שמוע נהיגין ביום ובלילה ויאמר אינו נוהג אלא ביום.

ואהבת, enthalten bestimmte Lehren, alle folgenden sind — dem einfachen Wortlaut nach — Ausführungsbestimmungen für die beiden genannten Sätze. Nirgends wieder in der Bibel ist mit solchem Nachdruck die Wichtigkeit einer Lehre hervorgehoben worden, an keiner anderen Stelle mit Aufgebot so vieler Worte und Bilder vorgeschrieben, eine Satzung in die Tafeln des Herzens einzugraben. Mit intensiver Kraft wird eingeschärft, zu allen Zeiten, an allen Orten, in allen Lagen des Lebens dieses „vornehmste Gebot" sich selbst gegenwärtig zu halten und anderen zu lehren. Es ist wohl zu beachten, welche Aufmerksamkeit in Stil und Darstellung, die Thora diesem Fundamentalsatz des Glaubens widmet; den Begründern unseres Gebetskultus ist diese Tatsache nicht entgangen, sie haben dieses Stück zum Bekenntnis der Gemeinde und zum Rückgrat des Gottesdienstes gemacht.

Freilich hat die spätere Auslegung das ganze Stück für halachische Zwecke ausgenützt und den Sinn völlig verschoben. So wurde auch der Ausdruck בשכבך ובקומך wörtlich genommen und auf die beiden täglichen Gebetzeiten bezogen.[1]) War diese Auslegung einmal gegeben, so lag es nahe, auch das zweite Stück in den Gottesdienst aufzunehmen, dessen Wichtigkeit in der Schrift in ähnlicher Weise betont wird. Der Inhalt bot kein Hindernis, die darin enthaltene Vergeltungstheorie entsprach dem Glaubensbestand der jüdischen Gemeinde unmittelbar nach dem Exil.

Etwas komplizierter liegt der Tatbestand für den dritten Abschnitt. Im Talmud[2]) sind gleich fünf Gründe für seine Einführung angegeben, und schon die Fülle macht sie verdächtig. Warum wurde unter allen Gesetzesvorschriften des Pentateuchs gerade die über die Schaufäden ausgewählt und dem täglichen Gebet einverleibt? Die Halacha hat hier aus dem Post hoc ein Propter hoc gemacht und die ganz besondere Bedeutung des Gebots der Schaufäden erschlossen. Das kann jedoch nicht richtig sein. Warum sollte der Gottesdienst ein einzelnes Gebot in den Vordergrund stellen? Und wollte er

---

[1]) cf. Sifre Deut. § 34 (ed. Friedmann 74b); Targum Jonathan zu Deut. VI, 7, Josephus, Ant. IV, 8, 13: *Δὶς δ' ἑκάστης ἡμέρας, ἀρχομένης τε αὐτῆς καὶ ὁπότε πρὸς ὕπνον ὥρα τρέπεσθαι. . . .*

[2]) b. Ber. 12b.

das, gab es da nicht weit bedeutungsvollere Vorschriften? Wird im Pentateuch nicht beispielsweise auf den Sabbat weit mehr Nachdruck gelegt, und war dieses Gebet nicht charakteristischer für das Judentum? Tatsächlich boten die Schaufäden nicht die Veranlassung, das Stück ויאמר in das Gebet einzuschalten, sondern diese lag im Schluss, in der Erwähnung des Auszugs aus Aegypten. Jeremia hatte einst verkündet, dass der Auszug aus Aegypten an Bedeutung hinter den späteren Erlösungen zurücktreten werde. Die Entwicklung des Judentums hat es anders gewollt, dieses Ereignis bildet als der Anfang der Volkwerdung Israels, als die Grundlage des Bundes zwischen Gott und Israel, das zentrale Ereignis der ganzen israelitischen Geschichte. Es hat geradezu den Rang eines Dogmas gewonnen, der Gottesglaube wurde der Glaube an den Gott, der die Väter aus Mizrajim geführt hatte. Die Betonung dieser Erlösung in ihrer religiösen Bedeutung, finden wir nirgends im Pentateuch so klar und so prägnant ausgesprochen, wie am Schluss unseres Stückes.[1]) Es ist nicht ausgeschlossen, dass in ältester Zeit einmal nur der Schluss-Satz rezitiert wurde; späterhin wurde der ganze voraufgehende Abschnitt aufgenommen, und nun hatte die Symbolik Anlass und Spielraum, die besondere Stellung der Zizit[2]) in der bekannten Weise zu behandeln.

Das blosse Rezitieren des Bekenntnisses ist zu trocken, um dauernd das einzige Element eines Gemeindegottesdienstes zu bilden. Es ist daher ganz natürlich, dass die biblischen Stücke durch eine Einleitung und einen Abschluss in harmonischer Weise umrahmt wurden. Die Einleitung bildete zunächst der Aufruf zum Preis des Herrn ברכו, sodann aber kam das

---

[1]) Herzfeld (Geschichte III, p. 187) behauptet, dass es pentateuchische Stellen genug gibt, in welchen von diesem Auszuge nicht erst so ganz beiläufig die Rede ist; vergleicht man jedoch die in Berakhoth 12b erwähnten Beispiele, so findet man, dass die Verse eben nicht so zahlreich und nicht immer im Gottesdienst verwendbar sind. Es findet sich tatsächlich im ganzen Pentateuch kein Vers, in dem so ausschliesslich die religiöse Bedeutung des Auszugs hervorgehoben ist, wie im Schlussvers von פרשת ציצית.

[2]) Es darf freilich nicht verschwiegen werden, dass die Beobachtung des Gesetzes der Zizit früher durchgedrungen ist als die der Tefillin. Vgl. Büchler, Der galiläische Am-ha 'Ares des zweiten Jahrhunderts, Wien 1906, S. 24, Anm.

zweite der Stücke, die dem Sch'ma heute noch vorausgehen. Es heisst im Talmud ברכת תורה, sein Inhalt betrifft das besondere Verhältnis, in dem Israel durch die Offenbarung zu Gott steht; der Dank für die Offenbarung leitet vortrefflich über zum Vortrag derjenigen Stellen, welche die Fundamente des Glaubens enthalten. Entsprechend dieser Einleitung folgte als Abschluss der biblischen Stücke die Versicherung der Gemeinde, dass die Offenbarung an die Väter noch immer den Inhalt auch ihres Glaubens bildete (אמת ויציב). Dieses feierliche und ausführliche Glaubensbekenntnis wurde bald tägliches Morgengebet und unmittelbar nach Sonnenaufgang gesprochen. So trat als neues Stück der Dank für das physische Licht hinzu, die Benedeiung für die tägliche Neubelebung der Natur (יוצר אור). War vorher die Liturgie ganz allgemeinen Inhalts und auf jede beliebige religiöse Veranstaltung übertragbar, so wurde sie nunmehr spezifiziert; andererseits erweist sich bei der Analyse des heutigen Gebets der allgemeine Bestandteil als der ältere, an den der spezielle anknüpfte. Auch das Schlusswort erhielt seine Erweiterung. Die Erwähnung des Auszugs aus Aegypten im Sch'ma liess es notwendig erscheinen, den Inhalt des Epilogs in gleicher Weise zu ändern; so wurde aus der ehemaligen Versicherung des Glaubens das Dankgebet für die Befreiung גאולה.

Jenseits solcher Vermutungen über die Aufeinanderfolge der zum Sch'ma gehörigen Stücke vermögen wir nicht vorzudringen, ein festes Datum der Aufnahme der einzelnen Abschnitte lässt sich bei dem heutigen Stand der Quellen nicht ermitteln. Wir vermögen, um beim Vergleich mit der Sprache zu bleiben, zu konstatieren, dass verschiedene Schichten aus verschiedenen Zeiten vorliegen, wir vermögen auch das Verhältnis der einzelnen Schichten zu einander zu bestimmen, darüber hinaus aber reicht unsere Kenntnis nicht, das Alter aller dieser Schichten ist ein so hohes und von uns so entferntes, dass wir darauf verzichten müssen es festzustellen.

---

[1]) Auch die schwierige Stelle אמר להם הממונה ברכו ברכה אחת (Tam. V, 1) ist eine Bestätigung dafür, dass einst nur אהבה רבה zum Gebet gehörte; vgl. Ber. 11b.

C.

Wie der ganze Komplex, so haben auch die einzelnen Stücke Wandlungen durchgemacht, vor allem wesentliche Erweiterungen erfahren; Zitate in der alten Literatur, Varianten in den Riten und besonders in den handschriftlichen Liturgien zeigen eine beträchtliche Anzahl von Abweichungen im Wortlaut, von denen die wichtigeren hier besprochen werden sollen. Von vornherein dürfen wir sagen, dass Bitten in diesen Teil des Gebets nicht gehören, und dass sie, wo sie vorkommen, als junge Elemente auszuscheiden sind.

Ueber den Wortlaut von ברכו gibt die Mischna die folgende Diskussion: אמר ר׳ עקיבא מה מצינו בבית הכנסת אחד מרובין ואחד מועטין אומר ברכו את ה׳ ר׳ ישמעאל אומר ברכו את ה׳ המבורך (Berakhot VII, 3). R. Akiba hält sich hier an den Wortlaut der entsprechenden Hymnen in der Bibel, besonders in den Psalmen; auch Sirach hat die ähnliche Formel עתה בכל לב הרנינו וברכו את שם קדשו.[1] R. Ismael hingegen fügt das Wort המבורך hinzu. Die Späteren legten grossen Wert auf dieses Wort, da es nach ihrer Meinung die Zugehörigkeit des Vorbeters zur Gemeinde verbürgte (j. Ber. VII, 3, fol. 11c). So wir dem Text des Sifre vertrauen dürfen, folgte schon die nächste Generation dem R. Ismael[2]), allein noch in den letzten Geschlechtern der Amoräer waren die Anhänger des R. Akiba nicht ganz ausgestorben.[3]) Die Responsion der Gemeinde ברוך ד׳ המבורך לעולם ועד findet gleichfalls in der Bibel ihr Vorbild.[4]) Ob sie aber von Anfang an beim Gottesdienst als Erwiderung der Gemeinde verwendet wurde, erscheint mir zweifelhaft; in der ältesten Zeit tat die Gemeinde auf die Aufforderung des Vorbeters dadurch Bescheid, dass sie an dem nun von ihm vorgetragenen Gebet teilnahm. Die Einführung der Responsion

---

[1]) Sirach 39, 35, vgl. auch 45, 25.

[2]) Sifre Deut. § 306 (ed. Friedmann, p. 132 b) ר׳ יוסי אומר מנין לעומדים בבית הכנסת ואומר ברכו את ה׳ המבורך שעונים אחריו ברוך ה׳ המבורך לעולם ועד ת״ל כי שם ה׳ אקרא הבו גודל לאלהינו.

[3]) Vgl. jer. das., b. Ber. 50 a.

[4]) Vgl. Ps. 113, 2; Dan. 2, 20.

setzt voraus, dass der Aufruf ברכו als ein Stück des Gebets aufgefasst wurde, dass also die Sitte des regelmässigen Gebets bereits fest eingebürgert war.

Aus dem Jozer hat schon Zunz, nach dem Vorbild Rapoports, die jüngeren Elemente augeschieden und seinen Text auf 45 Worte festgesetzt.[1]) Der Siddur des Gaons Amram lehrte, dass auch diese Zahl noch zu hoch gegriffen war, und dass ein Text existierte, der folgendermassen lautete: בא״י אמ״ה יוצר אור ובורא חושך עושה שלום ובורא את הכל. המאיר לארץ ולדרים עליה ברחמים, טובו מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית, כאמור לעושה אורים גדולים כי לעולם חסדו. בא״י יוצר המאורות (p. 4 b). Diese Abkürzung geht auf Saadja zurück und ist von ihm für die Einzelandacht empfohlen, während der Gemeinde das ausführliche bekannte Jozer vorbehalten bleibt; der Einzelne sollte die Keduschah nicht sprechen. Nun ist aber ein analoger Fall von Verkürzung eines bereits existierenden längeren Gebets nicht bekannt, und überdies brauchte, selbst wenn die Keduschah nicht gesprochen werden sollte, darum das ganze wortreiche Stück המאיר לארץ nicht ebenfalls wegzufallen. Tatsächlich sind auch von anderen, älteren Geonim für das Einzelgebet Texte überliefert, die weit ausführlicher sind. So zitieren die Halakhot Gedolot (ed. Hildesheimer), p. 224: מאי אין פורסי׳ על שמע דלא לימא מעשה מרכבה קדוש וברוך יחידי ביוצר אור דשאילו מקמי רב נחשון גאון דמתא מחסיא. תפלת שחרית כאיזה צד יתפלל אדם כשהוא יחיד. ואמ׳ להו יאמר יוצר אור על כסדר עד שיגיע [ל]וכולם פותחין בקדושה ובטהרה ומברכין ומשבחין ומקדישין לאל שמו האל המלך הגדול הגבור והנורא קדוש הוא. ולו זמירות יאמרו ותושבחות ישמיעו כי הוא פועל גבורות ועושה חדשות בעל מלחמות זורע צדקות מ[צ](ש)מיח ישועות בורא רפואות אדון הנפלאות המחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית כאמור לעושה אורים גדולים כי לעולם חסדו. ואור חדש בציון תאיר ונזכה כולנו במהרה לאורו בא״י יוצר המאורות. ומסיים תפלתו. ולמה ידלג קדושה וברוך (ו)[ש]אי אפשר ליחיד לומר קדושה וברוך והיינו דתנן אין פורסין על שמע פחות מעשרה Ganz analog, nur mit einer kleinen Verschiebung in den Namen, berichtet der in der alten Literatur gut unterrichtete Zidkia b. Abraham:[2]) ויחיד המתפלל בינו לבין עצמו לא יזכיר אופנים וחיות שהרי אינו רשאי לומר קדוש דקיימא לן אין היחיד אומר קדוש. וקיימא לן כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה. וכן

[1]) Zunz, Die Gottesdienstlichen Vorträge, S. 369.

[2]) שבלי לקט, ed. Buber, § XIII S. 6b u. 7a. Für die spätere rabbinische Literatur vgl. ארחות חיים I, fol. 11c: דין קדושה מיושב.

מצאתי בשם רב עמרם גאון ז"ל יחיד המתפלל . . . ובשם ר' נחשון [נטרנאי .l] גאון זצ"ל מצאתי שאומר ונותנים רשות זה לזה להקדיש לעושה אורים גדולים כי לעולם חסדו ובשם ר' נטרונאי [נחשון .l] גאון זצ"ל מצאתי שאומר בשפה ברורה בנעימה ובקדושה כולם כאחד לאל הברוך נעימות יתנו וכו'. Endlich ist das Verbot, die Keduschah im Jozer durch einen Einzelnen sprechen zu lassen, lediglich eine Fiktion und im Schibbole Leket mit Recht zurückgewiesen.

In den von mir durchgesehenen Genizah-Fragmenten fand ich denselben ganz kurzen Jozer mehrmals (viermal im Cambridge, zweimal in Oxford, einmal bei Dr. Gaster in London) in Resten von Gebetbüchern, ohne dass eine besondere Bestimmung oder irgend eine Beschränkung des Gebrauchs angegeben wäre.[1]) Wir dürfen annehmen, dass in dieser Formel ein Überrest des alten palästinischen Ritus vorliegt. In Aegypten hat der Ritus von Palästina geherrscht und sich lange behauptet, Saadja hat zahlreiche und auffallende Texte daraus entlehnt, noch im Ritus Maimuni's ist manche Eigentümlichkeit darauf zurückzuführen. So haben die Siddur-Handschriften aus Aegypten auch diesen Text erhalten.

Der Wortlaut stimmt in allen Fragmenten fast genau mit dem Saadja's überein, sie lesen alle ולדרין und variieren inbezug auf טובו; in Bodl. Ms. Heb. f. 22 (Nr. 2728), Fragment Taylor-Schechter H 9, Nr. 20 und 21 fehlt es ganz, No. 12 hat וטובו. Während 20 und 21 auch den Bibelvers am Ende fortlassen, ist er in 12 vorhanden; es scheint aber, dass die Wahl des Verses einst nicht ganz feststand, denn No. 26 hat an seiner Stelle מה רבו מעשיך Ps. 104, 24[2]).

Nicht gerade wesentliche, aber immerhin erwähnenswerte Varianten zeigen einige Fragmente mit dem ausführlichen gangbaren Jozer. Zunächst ist eine Erweiterung der Reime am Anfang zu konstatieren. Bodl. Ms. Heb. f. 29 (No. 2729), fol. 60a, mit der Ueberschrift יוצר חול, lautet: יוצר אור . . . את הכל. אור עולם אוצר חיים . . . המאיר . . . מלאה הארץ משפטיך. המלך המרומם לבדו מאז וטוב ומתנשא מימות עולם (sic) אלהי עולם יי' ברחמיך הרבים רחם עלינו אדון עוזנו צור משגבינו מגן בעדינו חנינו ועננו. Aehnliche Häufung, doch ver-

---

[1]) Vgl. ausserdem JQR, X, 654.

[2]) Auch in Bodl., Ms. Heb. f. 29 und 30 (2729,30), die den ausführlichen Jozer enthalten, fehlt dieser Bibelvers.

schiedene Erweiterung der Reime hat auch Bodl. Ms. Heb. f. 30 (2730), fol. 38 חוס ורחם עלינו ארון עוזינו וצור משגבינו מגן ישענו משגב בעדינו שמע שועתינו חנינו ועניני. Allerdings muss beachtet werden, dass hier ein Jozer für Sabbat vorliegt[1]). Dass die Bitten an dieser Stelle jüngere Einschaltungen sind, wurde bereits bemerkt.

Das Alphabet im Jozer hat bereits Rapoport als spätere Zutat erkannt[2]). Cod. Bodl. Heb. d. 51 (No. 2742), fol. 65b bietet einen beachtenswerten neuen Beleg dafür; dort ist אל ברוך גדול דעה zwar vorhanden, aber noch nicht dem Jozer einverleibt, sondern als besonderes Stück hinter die Eulogie angehängt. Das Fragment ist „sehr verwischt" und schwer lesbar, aber dieser Tatbestand lässt sich mit Sicherheit feststellen. Wir wissen überdies, dass es noch mehr ähnliche Alphabete gegeben hat, Saadja's Siddur stellt noch ein anderes zur Auswahl[3]).

Die ausführlichste Einschaltung in den Jozer brachte die Schilderung des göttlichen Hofstaats, der „Engel der Bedienung", als deren Gesang die Keduschah dargestellt ist — מעשה מרכבה nennen die Halakhot Gedolot diese Partie. Im Siddur Amram's wird die Einführung der Keduschah in das Gebet den יורדי מרכבה zugeschrieben (p. 4a), das sind die Mystiker der frühen gaonäischen Epoche, denen die Erweiterung der Gebete und vornehmlich das „Schauen der Merkhaba" als Mittel dienten, einen Zustand der Ekstase herbeizuführen. Ph. Bloch hat den Zusammenhang dieser Bewegung mit der Form der Keduschah im Jozer und dem Inhalt der darin ausgesprochenen Gedanken durch zahlreiche beweiskräftige Gründe erhärtet[4]); ich kann seinen Argumenten voll beistimmen. Es ist aus anderen Voraussetzungen oben geschlossen worden, dass der palästinische Jozer die Keduschah nicht enthielt.[5]) Wir wissen

[1]) Ein ähnliches Fragment veröffentlichte S. Schechter aus der Tayl.-Schecht. Sammlung im „Gedenkbuch für David Kaufmann" (תהלה לדוד p. 54): אלהי עולם מלכינו ברחמיך הרבים רחם עלינו אדון עזנו וצור משגבנו אלהי ישענו שמע שועתנו וחננו ועננו שגבינו בעדותיך והדריכנו באמיתך ולמד?? חיים וויושר אשר לא נכשל אל ברוך גדול דעה . . .

[2]) Rapoport, Biographie des Eleasar ha-Kallir, Note 20.

[3]) Bondi, Der Siddur des R. Saadia Gaon, Frankfurt a. M. 1904, S. 17.

[4]) Ph. Bloch, Die יורדי מרכבה; die Mystiker der Gaonenzeit, und ihr Einfluss auf die Liturgie, in Monatsschrift, XXXVII, 1893; vgl. besonders S. 261, 305 ff.

[5]) Die Stelle בטיטיי אישתתק באופנייה (jer. Ber. V 4, 9c) kann sich un-

jetzt, mit welchem Eifer die Babylonier die Verbreitung der Keduschah betrieben, ein jüngst entdecktes Responsum führt mitten in den Streit hinein, den sie sogar in Palästina für ihre Anschauung führten, und in dem sie Sieger blieben.[1] Von jenem Responsum besitzen wir nur ein Bruchstück, ein Teil des Inhalts bleibt dadurch verhüllt, allein soviel sehen wir, dass die religiöse Korrektheit und die hohe Gelehrsamkeit eines Mannes wie Jehudai Gaon ohnmächtig waren gegenüber dem Ansturm der frommen Schwärmer von Babylon, und dass gegen jedes Recht, gegen alles Herkommen die Verbreitung der Keduschah gewaltsam von ihnen erzwungen wurde.

Die Gebetsformeln der Mystiker zeichnen sich durch ihren Wortreichtum aus, durch eine übersprudelnde Fülle von Synonymen, die keinen besonderen Inhalt haben. Dementsprechend war auch der Text unseres Stückes bisweilen noch bombastischer als im geläufigen Gebetbuch. In dem von Schechter veröffentlichten Fragment heisst es z. B.: תתרומם צורנו וגואלנו בורא קדושים ישתבח שמך מלכנו יוצר משרתים אשר משרתיו אלף אלפי אלפים עמדים לפניו רבו רבי רבבות סובבים את כסאו כלם אהובים . . . . (das. S. 54).

Mit dem Namen Saadja's ist auch eine andere Stelle im täglichen Jozer verknüpft, an der der Brauch der verschiedenen Länder sich schied. אמר אדוננו סעדיה אסור לומר „ואור חדש על ציון תאיר" בברכה זו, מה טעם לפי שאין אנו מברכין על האור העתיד להיות לימות המשיח, אלא על האור שאנו רואין בכל בקר ובקר כענין שאנו מברכין בערב המעריב ערבים אבל אם בא לומר מוציא שם שמים לבטלה. Von den babylonischen Geonim wurde die entgegengesetzte Meinung vertreten וכן מצאתי בשם רב שרירא גאון זצ"ל שהשיב אמר מר רב סעדיא גאון זצ"ל שאין שליח צבור רשאי לומר ואור חדש לא כך הוא אצלנו אלא בשתי ישיבות מעולם אומרים ואור חדש על וכו' ולא על אותו האור מברכין אלא הזכרה בעלמא שמזכירין אותו ומי שאינו אומר לא הפסיד.[2] Saadja verteidigt auch diesmal den Brauch von

möglich auf die Keduschah im Jozer beziehen, da der ganze Zusammenhang und die Terminologie auf die Tefilla hinweisen.

[1]) JQR, XVIII, S. 112.

[2]) שבלי לקט p. 7a; Vgl. Siddur Amram p. 46; Tur Or. Chajj. § 59. In einem handschriftlichen gaonäischen Responsum (Bodl. Ms. Heb. d 46, fol. 143b) findet sich folgende Bemerkung: ומנהאגא בי מדראשי קביעי דנהרדעא ודסורא עדיין למימר ואור חדש ואע"פ דר' סעדיה ז"ל הוה לי ריש מתיבתא בסורא לא קבילו מיניה אפילו בחייה (Neubauer u. Cowley, Catalogue p. 40).

Palästina, seine Meinung ist sogar durchgedrungen, denn der sephardische und der italienische Minhag haben den Satz tatsächlich nicht aufgenommen, auf dem Gebiete des französisch-deutschen Ritus hat eine Autorität wie Raschi sich dagegen ausgesprochen. In den Handschriften der Genizah finden wir ihn meistens nicht. Wo er aber vorkommt, ist der Text erweitert. Tayl.-Schech. H 9, No. 17: ואור חדש על ציון תאיר כדבר שני קומי אורי כי בא אורך ובדברי קדשך כתוב לאמר אל ייי ויאר לנו והתקין מאורות לשמח עולם ונר משיחך תאיר לנו בקרוב ונזכה כולנו מהרה לאורו. Eine Variation davon bietet T.-S. H 9, No. 22 אור חדש . . . האומר לירושלים קומי אורי . . . וניר משיחך תאיר לנו[1]. Nach diesen Proben erscheint das geläufige אור חדש fast wie ein Kompromiss und das geringste Mass von Konzessionen an Beziehungen auf das künftige messianische Heil, das gewährt werden musste.

Der Jozer konnte noch über das uns gewohnte Mass hinaus piutische Erweiterungen erfahren. Solche liegen in allen Riten für den Sabbat-Gottesdienst vor. הכל יודוך ist am Anfang eine Poesie, die anknüpft an das Schlusswort der vorhergehenden Eulogie הכל, am Ende eine Art von Midrasch zu den Worten אין ערוך לך. Das Stück אל ארון ist eine Umwandlung des Wort-Alphabets אל ברוך גדול דעה in ein Vers-Alphabet, **אל** ארון על כל המעשים, **ברוך** ומבורך בפי כל נשמה, **גדלו** . . . . **דעת**[2], der Schluss der Einschaltung enthält sodann das wichtigste Stück, die Formel für den betreffenden Tag לאל אשר שבת. Derartige Ausschmückungen sind uns nur für den Sabbat überkommen, einst aber waren ähnliche für alle Tage der Woche vorhanden, sie knüpften an den Schöpfungsbericht und an den Psalm für jeden Tag an. Das ergibt deutlich das folgende Fragment aus Cambridge (T.-S. H 9, No. 27): דגים ועופות וגם תנינים הוציא lacuna נים מבטן ארץ והמליטה בהמות רמושים חיות: אילו מעשה יום החמשי שבו נבראו שרצי ימים ויום החמישי משבח ואומר הרנינו לאלהים עוזנו הריעו לאלהי יעקב: לפיכך יברכו לאל חי כל יצוריו שבח גדולה ותפארת יתנו לאל בורא שרצי ימים ורמשי חלד תתברך וגו׳. Als Autor von לאל אשר שבת wird sonst der Gaon

---

[1]) Vgl. ha-Manhig § 31, Orchot Chajj., I fol. 11 a, Zunz Syn. Poesie S. 61.

[2]) Vgl. Landshuth's Kommentar im Siddur הגיון לב S. 285. Es muss hier bemerkt werden, dass in dem bereits erwähnten Bodl. MS. Heb. f. 30, fol. 38 a wohl הכל יודוך zu finden ist, jedoch אל ארון noch fehlt.

Natronai angeführt[1]); es scheint jedoch, dass hier eine ganze Richtung zu Wort kommt, und wir dürfen Natronai als den Ersten ansehen, der diese älteren Poesien zitiert.

Ich vermute, dass auch diese Einschaltungen aus Palästina stammen, dass sie dort und in den im Ritus davon abhängigen Ländern zuerst verwendet wurden. Positive Beweise für diese Hypothese sind nicht vorhanden, aber Palästina ist die Heimat des Piut, während Babylonien wohl das Vaterland der Mystik, aber piutfeindlich ist. Ferner sei hier auf folgende Analogie verwiesen. Bekanntlich enthält Saadja's Siddur für Freitag Abend die Erweiterung der zum Sch'ma gehörigen Stücke, die mit אשר כלה מעשיו ביום השביעי beginnt. In Babylonien waren diese Stücke schon von seinen Vorgängern zurückgewiesen worden[2]). Nichtsdestoweniger hat Saadja sie aufgenommen, und hat der römische Siddur sie bis heute beibehalten. Weniger bekannt ist, dass Saadja's Siddur, dessen Veröffentlichung noch immer ein *pium desideratum* ist, die entsprechenden Einschaltungen auch für den Ausgang des Sabbaths enthält אל המבדיל בין קדש לחול ומצפין לנוגה אור. Auf zahlreichen Genizah-Fragmenten kehrt das Stück wieder, es muss einmal sehr verbreitet gewesen sein. In Babylonien lehnte man diese Stücke ab, in Aegypten aber und in Italien verwendete man sie, weil beide Länder unter dem Einfluss von Palästina standen. Im heiligen Lande waren piutische Erweiterungen jeder Art sehr beliebt, die bewegliche Phantasie der Palästinenser wünschte im Gebet ebenso häufig Abwechslung, wie sie sie in der Thoravorlesung und im Midrasch besassen.

Auch das zweite der dem Sch'ma voraufgehenden Stücke hat seine Veränderungen und Erweiterungen erfahren, wenn sie auch nicht gleich zahlreich sind. — Es wurde schon erwähnt, dass es im Talmud ברכת תורה heisst, es wird dort ferner diskutiert, unter welchen Bedingungen dieses Stück als Eulogie für das Thorastudium gelten kann. Vergleichen wir endlich das entsprechende Gebet im Abendgottesdienst, so können wir aus alledem feststellen, dass ursprünglich der Inhalt dieser Eulogie

---

[1]) Landshuth das.; Zunz, Gott. Vorträge S. 370.

[2]) Siddur Amram p. 25a.

sich beschränkte auf den Dank für die Offenbarung; die ausführliche Versicherung des Gottvertrauens und die Bitte um Wiederherstellung des jüdischen Volkes standen nicht hier und passen auch zu diesem Teil des Gebets nicht. — Ueber den Anfang unseres Stücks kennt der Talmud schon eine Differenz; sie ist sehr unwesentlich, es handelt sich nur darum, ob die beiden ersten Worte אהבת עולם oder אהבה רבה lauten. Und dennoch wie viele Federn hat diese Variante schon in Bewegung gesetzt, ja sie hat eine Textveränderung im Talmud selbst hervorgerufen. Während nämlich die besten Autoren aus dem Mittelalter[1]) den Talmud so zitieren, dass er אהבת עולם vorzieht, scheint es nach unseren Ausgaben, dass אהבה רבה empfohlen wird. Stellen wir den Text der Ausgaben und den von Alfassi neben einander:

Alfassi z. St.	Ber. 11b.
ברכה שניה מאי היא אמר רב יהודה אמר שמואל אהבה רבה אהבתנו ורבנן אמרי אהבת עולם תניא נמי הכי אין אומרין אהבה רבה אלא אהבת עולם וכן הוא אומר ואהבת עולם אהבתיך :	ואידך מאי היא אמר רב יהודה אמר שמואל אהבה רבה וכן אורי ליה רבי אלעזר לר׳ פדת בריה אהבה רבה תניא נמי הכי אין אומרים אהבת עולם אלא אהבה רבה ורבנן אמרי אהבת עולם וכן הוא אומר ואהבת עולם אהבתיך על כן משכתיך חסד :

Die Differenz ist sehr alt, und schon in früher Zeit ist der Ausgleich geschaffen worden, dass die beiden Anfänge abwechselnd in beiden täglichen Gebeten verwendet wurden: וכתב רב צמח גאון זצ״ל יש מקומות שאומרים אהבה רבה ויש מקומות שאומרים אהבת עולם אלא שאל מר הר״ר יעקב את רב חנונאי ז״ל מפני מה אומרים אהבה רבה והא תניא כרבנן דאמרי אהבת עולם ואמר לו בשחר אנו אומרים אהבה רבה ובערב אנו אומרים אהבת עולם (Schibbole Leket, § 14, p. 7 a). Dieser Ausgleich aber ist nur in Frankreich und Deutschland angenommen worden[2]). Im Orient wurde אהבה רבה

[1]) cf. Halakhot Gedol., R. Chananel, Eschkol, Schibbole ha Leket; Ms. München (cf. דקדוקי סופר׳ I 49) liest: ורבנן אמרי אהבת עולם תנ״ה ר׳ נתן אומר אין אומרים אהבה רבה אלא אהבת עולם וכה״א אהבת עולם אהבתיך.

[2]) cf. Tosafot Ber. 11b. s. v. ורבנן; Maimuniot in ה׳ קריאת שמע I, 6. Im Machsor Vitry heisst es zwar im allgemeinen Teil p. 9 ואומר אהבה רבה, aber in den Gebets-Texten p. 65 אהבת עולם. Einige Texte der französisch-deutschen Schule lasen sogar im Talmud jeruschalmi die Worte שכבר נפטר באהבה רבה, aber dieselben sind dort nicht vorhanden; vgl. die sehr sorgfältige Sammlung der Texte bei Ratner אהבת ציון וירושלים zu Berakhot. p. 23 ff.

energisch zurückgewiesen, obwohl einige Geonim, auch Amram, dafür eintraten. Das Dokument über diesen Streit liegt bei Abudraham vor: וכתב מר רב כהן צדק שיש לקיים דברי שניהם ולומר שחרית אהבה רבה וערבית אהבת עולם וכן כתוב בסדר רב עמרם וכ״כ מר שר שלום שנהגו מכאן ואילך בישיבה כן. ורבינו שרירא ורבינו האיי כתבו אין אנו מאמינים שמר שר שלום אמר כן לפי שלא נאמר כן בנהרדעא מעולם אהבה רבה לא בשחרית ולא בערבית ולא בעילם ופרס ומדי וכל מדרשות שבסורא אין אומרים אלא אהבת עולם חוץ ממדרש אחד ומדמים אנו שבאותו היה רגיל מר רב כהן צדק. Die Praxis hat für Scherira entschieden, von den 8 Genizah-Fragmenten, die mir vorliegen, haben nur zwei אהבה רבה[1]), alle übrigen אהבת עולם.

Wir können es heute kaum verstehen, dass eine so geringfügige Aenderung so viel besprochen und umstritten wurde; einen kleinen Anhalt gibt uns die Genizah, indem sie zeigt, dass diese Differenz mit einer anderen in Zusammenhang steht, mit der Bitte um Restitution der jüdischen Nation. Mag die Formel, wie im deutschen Ritus, lauten והביאנו לשלום מארבע כנפות הארץ, oder wie im sephardischen und italienischen והבא עלינו ברכה ושלום מארבע כנפות הארץ, in der Sache bleibt es dasselbe, es dringt eine Bitte ein, die nicht hierher gehört. Die Genizah-Fragmente zeigen die auffallende Tatsache, dass, bis auf eine Ausnahme, in allen Stücken mit אהבת עולם auch diese Bitte fehlt, hingegen ist sie in den Stücken mit אהבה רבה vorhanden. Nur T.-S. H 9, No. 19 vereinigt beides, so wie der spätere sephardische Ritus. Hier scheint eine prinzipielle Differenz zu grunde zu liegen, deren Aufklärung wir der Zukunft überlassen müssen[2]).

[1]) H 9, Nr. 17 und 22; freilich auch das von Schechtez in JQR, X, 654 veröffentlichte sehr kurze Fragment.

[2]) Nachdem dieser Aufsatz im Januar-Heft der JQR erschienen war, wurde ich auf die gelehrte Abhandlung Büchler's in REJ, L, 145 ff, aufmerksam gemacht, die den Nachweis führt, dass אהבת עולם von Autoritäten Pumbedita's verteidigt wird, während die Geonim von Sura für אהבה רבה eintreten. (S. 177 ff.). Den Beweis halte ich trotz der dort hervorgehobenen Schwierigkeiten für erbracht, aber ich wäre geneigt, noch weiter zurückzugehen, und auch hier eine Verschiedenheit zwischen Palästina und Babylon zu sehen, ohne dass ich die Vermutung näher zu belegen vermag. Widersprechen muss ich der Meinung Büchler's, dass בית רבינו „die Schule von Nehardea“ bedeutete (S. 180); ich verstehe darunter, nach allen mir bekannten Anführungen, die Synagoge des Exilarchenhauses, während נהרדעא gleichbedeutend ist mit Pumbedita.

Von den sachlich nicht wichtigen Varianten im Grundstock des Stücks muss ich hier absehen, da mir die Texte nicht im Wortlaut zu Gebote stehen. Erst am Ende, in der Bitte um Erlösung, werden die Varianten wieder zahlreicher, ein Beweis mehr, dass dieses Stück späterer Zusatz ist. Der Einfacheit halber setze ich die ausführlichste Fassung, die mir vorliegt, hierher. T.-S. H 9, No. 18 אהבת עולם . . . והאר עינינו במצותיך ודבק לבנו ביראתיך ויחד . . . ותמלוך עלינו מהרה אתה לבדך ושם קדשך באמת נקרא עלינו בעבור שמך האל הגדול הגבור והנורא מהירה באהבה תאיר עינינו ותושיעינו בך בטחנו לא נבוש ובשמך חסינו לא נכלם ולא נכשל עד עולמי עד כי בנו בחרת מכל עם ולשון . . .

„Variationen im Text eines so uralten Gebets wie das Sch'ma wird kein Verständiger bei einer Ueberlieferung aus der Zeit wie die der Mischna erwarten“, diese Worte, die anlässlich eines Inschriftenfundes vor zwanzig Jahren geschrieben wurden [1]), haben auch heute noch ihre volle Berechtigung.

Hingegen bietet die Benediktion, welche den biblischen Absätzen folgt, ein kleines Stück Geschichte dar, im kleinen ein Spiegelbild der Entwicklung des Gottesdienstes überhaupt. אמת ויציב ist ein Namen, den unsere frühesten Berichte über regelmässigen Gottesdienst bereits enthalten (Tamid V 1, Ber. II 1). Sicherlich ist ein solches Stück auch so alt, wie der öffentliche Gottesdienst überhaupt, nur ist es mit dem Stück der heutigen Liturgie gleichen Namens weder dem Inhalt noch der Verwendung nach völlig identisch. Wir dürfen an dem gegenwärtigen Text die zwei Teile nicht zusammenwerfen, müssen die גאולה (von עזר bezw. עזרת ab) von dem eigentlichen אמת ויציב wohl unterscheiden. Für spätere Zeiten erschien die Geullah von grösserer Bedeutung, für die früheren hatte lediglich אמת ויציב einen Sinn und die richtige Stellung. Auf die Bibelstellen, die im täglichen Gebet rezitiert wurden, musste ein Abschluss folgen, es genügte nicht, wenn die Stücke, welche den Glaubensinhalt zusammenfassten, täglich hergesagt wurden, es musste die Bestätigung hinzukommen, dass sie tatsächlich den Glaubensbestand

---

[1]) Landauer in „Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften“ 1884, p. 934.

der Gemeinde bildeten; nicht als starre, leblose Formeln waren sie in die Liturgie aufgenommen, sondern als kraftvolle, wirksame Bekenntnisse, täglich mussten sie von neuem bestätigt, von neuem übernommen werden[1]). Im ältesten Gottesdienst, wo die Anzahl der aus dem Pentateuch, als Inhalt des Bekenntnisses, ausgewählten Stellen eine grössere war, hatte diese Anerkennung einen tieferen Sinn als später. Sie wurde überdies durch die Einführung von ויאמר aus ihrem unmittelbaren Zusammenhang verdrängt. Aber da, wo man aus dem Urquell des Gottesdienstes, aus Palästina, schöpfte, erhielt sich noch lange Zeit die Kunde von dem wahren Sachverhalt; in Rom wusste man bis ins Mittelalter hinein, dass אמת ויציב ausschliesslich den beiden ersten Absätzen des שמע als Bestätigung dient[2]).

Beachten wir den ursprünglichen Tatbestand, so klärt sich eine viel erörterte Schwierigkeit auf. Nach der üblichen Fassung der Gebete müsste unser Stück mit ברוך beginnen, alle Halachisten besprechen die Abweichung und suchen eine Erklärung dadurch zu geben, dass sie אמת ויציב — trotz der Unterbrechung durch die biblischen Abschnitte — als unmittelbare Fortsetzung der vorhergehenden Benediktionen (ברכה הסמוכה לחברתה) auffassen. Eine einleuchtende Begründung freilich ist nirgends dafür gegeben, und eine überzeugende Erklärung vermag nur die geschichtliche Betrachtungsweise zu bieten. אמת ויציב ist sicherlich älter als die Technik der „Berakha“, es gehört zur Liturgie von Anfang an, seit der Zeit, wo lediglich das Bekenntnis den gemeinsamen Gottesdienst ausfüllte. Dieses wurde durch eine Benediktion, ברכת תורה, eingeleitet, durch die Formel, welche die Bestätigung des Bekenntnisses ausspricht, ohne jede Eulogie abgeschlossen; eben diesen Abschluss bildeten die Anfangsworte von אמת ויציב.

Wie der Inhalt von אמת ויציב erweitert wurde, darüber berichten die Quellen mit willkommener Deutlichkeit: הקורא את שמע [בבקר] צריך שיזכיר יציאת מצרים באמת ויציב ר׳ אומר צריך להזכיר בה מלכות

---

[1]) Sifre Deut. § 33 שלא יהו בעיניך כדיוטגמא ישנה שאין אדם סופרה אלא כחדשה שהכל רצים לקראתה (ed. Frdm., 74 a), vgl. Pesikta בחדש, ed. Buber, 102 a.

[2]) Schibbole Leket, § 16, ed. Buber 8 a: וגאוני רומא זצ״ל פירשו דאמת ויציב אקרית שמע קאי דקאמר וטוב הדבר הזה שאמרת לקבל מלכותך וכן נראה לר׳ בנימין אחי נר״ו דאקריאת שמע קאי.

אחרים אומרים צריך להזכיר בה מכת בכורות וקריעת ים סוף[1]. Diese Kontroverse findet ihre Erledigung durch das folgende Wort: ר׳ יהושע בן לוי אומר צריך להזכיר את כולן וצריך לומר צור ישראל וגואלו. Damit waren nicht nur alle die erwähnten Elemente in das Stück aufgenommen, sondern auch eine Eulogie gefordert. Durch diese und den vielseitigen Inhalt des neuen Teils ist das alte אמת ויציב in den Hintergrund gedrängt worden, die Geullah erhielt den bevorzugten Platz und wurde vielfach als Namen für das Ganze verwendet; die späteren Kommentatoren bezogen sogar אמת ויציב auf die Erwähnung der Befreiung aus Aegypten und auf die Wunder, die damit im Zusammenhang stehen. Nur bei dem Worte des R. Jehuda ha-Nassi bleibt die Beziehung zweifelhaft. In unserem heutigen Text kommt מלכות mehrmals vor. Es ist wahrscheinlich, dass es dort gefordert ist, wo es zum ersten Male begegnet, in אמת ויציב selbst, in den Worten אמת א׳ עולם וכסאו נכון ומלכותו . . ., es könnte aber auch auf den Schluss Anwendung finden, wo, wie wir unten zeigen werden, früher eine sehr ausführliche Erwähnung von מלכות zu finden war.

Der Text von אמת ויציב zeigt von Haus aus eine Anomalie; die beiden Worte am Anfang drücken denselben Begriff einmal hebräisch und einmal aramäisch aus. So alt diese Zusammenstellung ist, so schwer, wenn nicht gar unmöglich, ist es, sie zu erklären. Aber die Häufung der Ausdrücke wirkte verführend, und es kam noch eine ganze Anzahl von Synonymen hinzu, fünfzehn im ganzen, wahrscheinlich keine zufällige Zahl, aber keineswegs ist sie so zu begründen, wie die gesuchten Auslegungen späterer Zeit sich bestrebten. Die nutzlose Häufung der Synonyma erinnert an die ‚copia verborum', die wir bereits im Jozer bei den babylonischen Mystikern hervorgehoben haben.

Während אמת ויציב babylonischen Einfluss verrät, scheint die Ausbildung des zweiten Teils ganz aus Palästina gekommen zu sein. Palästinische Autoritäten sind es, die die Erweiterung des Stückes gefordert und sanktioniert haben, der Stil ist derjenige des älteren palästinischen Piut. Die Erweiterungen wurden früh vollzogen, so dass der Inhalt überall derselbe ist[2]), und in den uns bekannten Gebetbüchern aller Riten

---

[1]) Tosefta Berakhot II, 1; jer. Ber I, 9, 3 d.

[2]) Eine auffallend kurze Formel gibt das Genizah-Fragm. in JQR, X, 656.

bemerkenswerte Abweichungen kaum zu konstatieren sind. Trotz dieser Uebereinstimmung in Wortlaut und Stil hat die Form Veränderungen durchgemacht, sie ist nicht mehr ganz die alte palästinische. Zunächst die Eulogie; sie lautet heutzutage גאל ישראל, und das ist eine babylonische Formel[1]). In Palästina war der Wortlaut, wie oben gezeigt wurde, צור ישראל וגואלו. Dieser Text kehrt in vielen Genizah-Fragmenten wieder[2]), er ist aber auch im deutsch-polnischen Ritus im Abendgebet üblich, sobald an Festtagen Piutim in das Abendgebet eingeschaltet werden. Der Piut ist eine palästinische Schöpfung, als die Dichter in Deutschland ihn entlehnten, übernahmen sie ihn mitsamt der Technik der ihn umgebenden Stammgebete. So trugen sie dazu bei, alte palästinische Formeln zu retten.

Bei derselben Gelegenheit wird im deutschen Ritus statt des gebräuchlichen זה אלי ענו ואמרו die Uebergangsformel זה צור ישענו פצו פה ואמרו gebraucht, auch das ist eine alte palästinische Formel, der wir in der Genizah mehrfach begegnen[3]). — Die Aenderung beschränkte sich nicht auf diese wenigen Einzelheiten, sondern der ganze Schluss, wie er uns vorliegt, ist das Produkt einer Umbildung und Verkürzung. In Palästina war der Absatz von der Erwähnung des Schilfmeer-Liedes an weit mehr dem Wortlaut des Midrasch[4]) angepasst, ausserdem für Morgen und Abend gleichlautend. Ein Rest davon ist im Siddur des Gaons Amram im täglichen Abendgebet erhalten (fol. 18b. f.). Wir geben das ganze nach den ausführlicheren Fragmenten der Genizah: מי כמכה . . . פלא מפי עוללים ויונקים שירה שמעת על הים יחד כלם ענו ואמרו ייי מלכנו מלך אל חי וקיים שמך עלינו ייי יוצרנו ייי הושיענו חוס ורחם עלינו ברחמיך הרבים כי אל חנון ורחום טוב אתה ייי מלך ייי מלך ייי ימלך לעולם ועד קיים עלינו ייי אלהינו מלכותו וכבודו גדלו ותפארתו וקדושתו וקדושת שמו הגדול הוא ייי אלהינו ירחם עלינו וירוח לנו מכל צרתינו ויגאל גאולה שלמה וימלך עלינו מהרה לעולם ועד בא״י צור ישראל וגואלו אמן[5]).

---

[1]) Pesachim 117b: אמר רבא ק״ש והלל גאל ישראל.

[2]) Z. B. Cambr. H 9, No. 39.

[3]) Vgl. Bodl. Heb. e 36, fol. 17 (No. 2715, 3. d); T.-S. H 9, No. 39, f. 2a.

[4]) Mekhilta, ed. Friedm., 35a; b. Sota 30b.

[5]) Bodl. MS. Heb. f. 29, fol. 62a (2729) T.-S. H 9, No. 16 fol. 1a; No. 18 fol. 3b. No 24 fol 1. Im palästinensischen Ritus gab es im Jozer Piutim,

Besonders der Schluss des Stückes war umstritten, in Babylonien gestattete man nicht, zu ד' ימלך לעולם ועד etwas hinzuzufügen, man kannte und bekämpfte solche Zusätze שיש מי שטועה ואומר מה שלא תקנו חז"ל כאן בגלל אבות תושיע בנים ותביא גאולה לבני בניהם[1]. Das ist ebenfalls ein Zusatz palästinischen Ursprungs, im italienischen Ritus bis heute täglich verwendet. Auch der deutsch-polnische Ritus gebraucht am Pesach, wo er die Poesien mit ברח דודי[2]) an den Schluss der Geullah einfügt, dieselbe Schlussformel. Die Regel Amrams, nichts hinzuzufügen, ist nicht einmal in Spanien streng befolgt worden, indem dort der Vers Jes. 47, 4 hinzukam. In Deutschland rief der Vers Opposition hervor, dafür wurde einer Bitte um Erlösung Aufnahme gewährt[3]), die jetzt im deutschen Ritus gebrauchte Formel wird von Abraham ibn Jarchi mit den Worten ויש נהגו לומר eingeführt und findet sich verstümmelt im Machzor Vitry[4]).

Zum Schluss seien noch zwei Kuriositäten verzeichnet. Die eine ist bekannt, dass nämlich der Vers והוא רחום (Ps. 77, 38) auch am Morgengebet dem ברכו vorausgeschickt wurde. Die andere wird durch die Genizah zum ersten Male bekannt, es ist eine besondere Berakha für פריסת שמע, die dem ברכו vorausgeht und folgendermassen lautet בא"י אמ"ה אקב"ו להמליכו בלבב שלם וליחדו בנפש חפצה[5]).

---

die vor י"י מלכנו eingeschaltet wurden, daher die vielen Erwähnungen dieser Worte in den Piutim der Genizah, z. B. Bod. MS. Heb. e 37, fol. 48b (No. 2710); e 39, fol. 2. 76b. 80. 100. 103 (No 2712); f 32, fol. 45 (2713); f 29, fol. 13 (2729) und sehr oft. Beachtung verdient die Bemerkung in MS. Heb. e 36, fol. 21b. כמלת יוצרות וזולתות וי"י מלכנו לסנגארי והדה אופנים ומאורות ומי כמכה לבן הושענא זצ"ל. Demnach sind die Aufzählungen der zum vollständigen poetischen „Jozer" gehörigen Stücke bei Zunz, Synagogale Poesie S. 63, sowie bei Brody u. Albrecht, שער השיר, p. 23 zu ergänzen.

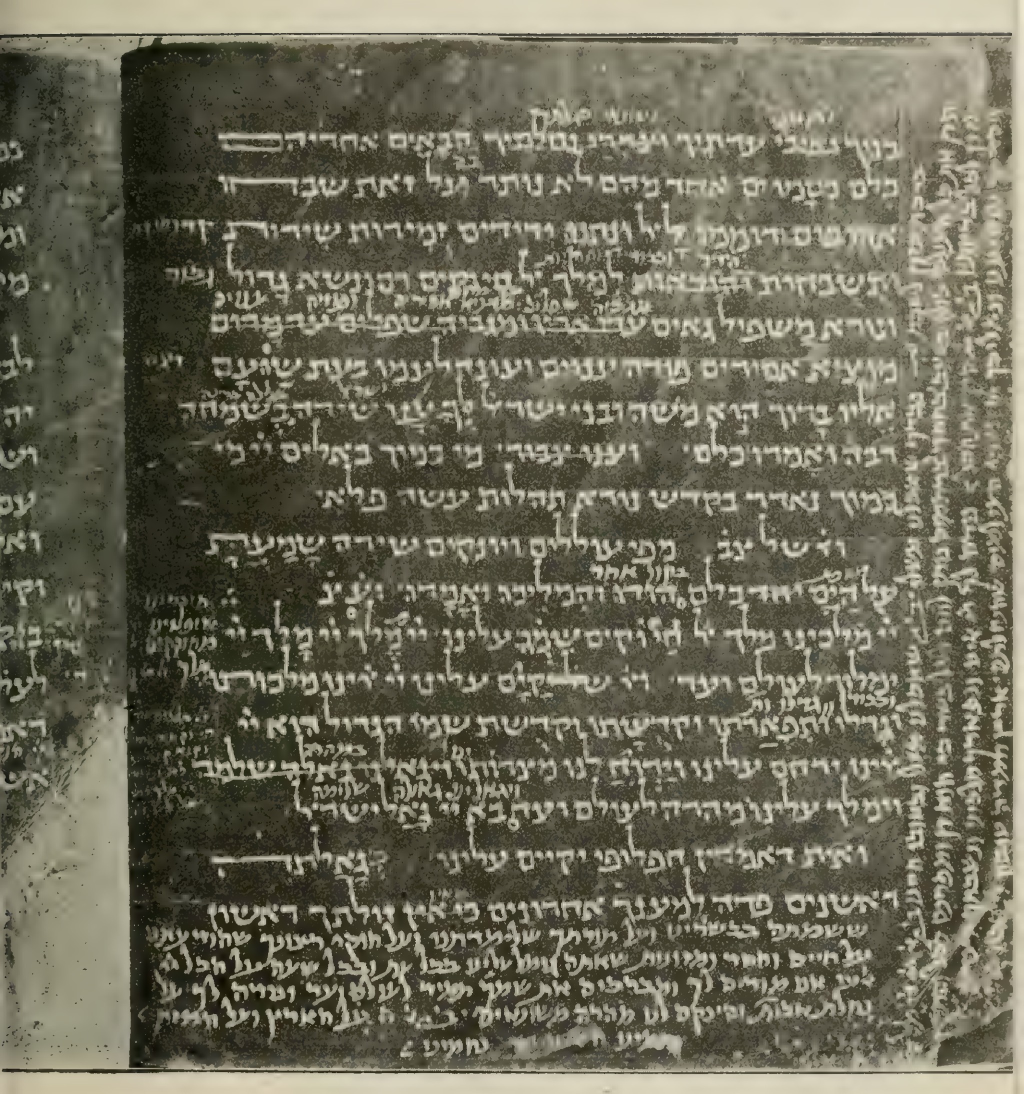
[1]) Zunz l. c. p. 64.

[2]) Siddur Amram p. 6b., cf. Machsor Vitry p. 13.

[3]) Vgl. Baer, Siddur p. 86.

[4]) ha-Manhig § 40, Vitry p. 66.

[5]) Vgl. JQR, X, 657.



Bodl. MS. Heb. d 41 (2714) fol. 5b.

2. עבר לפני התיבה.

A.

Als zweiter Akt des täglichen Gemeindegebets wird in der erwähnten Stelle der Mischna Megilla IV עבר לפני התיבה genannt. Der Sinn der Phrase ist ganz klar, sie bedeutet: vom Platz zur „Tebah", dem Kasten mit den Thorarollen, hintreten, um das Gebet vorzutragen. Aber über den Umfang dieser Funktion sind seit tausend Jahren, seitdem abendländische Gelehrte das jüdische Gebet behandeln, irrige Vorstellungen von solcher Tragweite verbreitet, dass sie das Verständnis der gesamten liturgischen Terminologie der alten Quellen versperren.

Der Terminus findet sich häufig in der Mischna: Berakhot V, 3 העובר לפני התיבה וטעה; ibd. V, 4 העובר לפני התיבה לא יענה אחר הכהנים אמן; Erubin III, 9 העובר לפני התיבה ביום טוב ראשון של ראש השנה אומר החליצנו וכו׳; Rosch ha Schana IV, 7 העובר לפני התיבה ביום ראשון של ר״ה השני מתקיע; Taanit I, 2 העובר לפני התיבה ביום טוב האחרון של חג; ibd. II, 5 מעשה . . . שעבר אחד לפני התיבה וגמר את הברכה כלה ולא ענו אחריו אמן; Megilla IV, 3 אין עוברין לפני התיבה . . . פחות מעשרה; ibid. IV, 5 המפטיר בנביא . . . והוא עובר לפני התיבה; IV, 6 קטן . . . ואינו עובר לפני התיבה. פוחח . . . ואינו עובר לפני התיבה; IV, 8 האומר איני עובר לפני התיבה.

In Babylonien bestand die Sitte, die „Tebah" tief zu legen, so dass man eine Stufe zu ihr hinabsteigen musste[1]). Man gebrauchte daher dort den Ausdruck ירד לפני התיבה, und dieser ging an einigen Stellen auch in die Editionen der Mischna über. So lesen wir allgemein Taanit II, 2 עמדו בתפלה מורידין לפני התיבה, und in Megilla IV, 5. 6 an den angeführten Stellen in einigen Ausgaben והוא יורד . . . אינו יורד. In der Tosefta ist der Ausdruck ירד vorherrschend[2]), und ebenso vielfach in den Baraitot des babylonischen Talmuds anzutreffen. Allein der Sinn ist genau derselbe. Dass es sich nur um eine durch die lokalen Ver-

---

[1]) Vgl. Ber. 10 b: אל יעמד אדם במקום גבוה ויתפלל אלא במקום נמוך ויתפלל. Aus der Quelle, Tosefta Ber. III 17 (p. 7), ergibt sich, dass der Satz sich nur auf die Andacht des Einzelnen bezieht. Vgl. L. Löw, Gesammelte Schriften, IV, p. 33.

[2]) Vgl. Ber. II 9 (p. 4), Rosch ha Schana IV 5 (p. 212), IV 12 (p. 214.)

hältnisse bedingte Veränderung handelt, und dass es zwecklos ist, eine Verschiedenheit der Bedeutung zu suchen, beweist ein Vergleich paralleler Stellen in mehreren der alten Quellen. Zu fast allen Zitaten mit ירד kommen Parallelen vor, in denen עבר gebraucht ist [1]). — Im palästinischen Talmud findet sich stets עבר.

Wo der Zusammenhang es gestattet, wird die Ortsbestimmung auch weggelassen, dann werden beide Verben prägnant gebraucht, z. B. Schabbat 24b אין שליח צבור יורד ערבית ביום טוב; jer. Taan. II 2 (65c) מעבירין כל מה שירצו. In Babylonien setzte man schliesslich für ירד auch das aramäische Aequivalent נחת ein. Vgl. Ber. 33b (Meg. 25a) ההוא דנחית קמיה דרבה . . . . ההוא דנחית; Joma 36b ההוא דנחית קמיה דרבה ;קמיה דר׳ חנינא; ibid. 56b ההוא דנחית קמיה דרבא. In Palästina lautet die aramäische Formel חד בר אביי עבר קמי תיבותא ולא אדכר ריש ירחא וקלסוניה אתי (jer. Schebuot I, 5 (33b)), עבר חד קומי תיבותא (jer. Ber. V 4 (9c)) und in prägnanter Ausdrucksweise עאל חונא ואטרח על חד דייעול (ibd.). Dementsprechend heisst der Terminus für „Entfernung eines Vorbeters" in Palästina העביר jer. Ber. I 5 (3d) מעשה באחד ששהה יותר מדאי והעבירו ר׳ [2]), in Babylonien העלה Ber. 29a טעה בברכת המינים מעלין אותו.

Fragen wir nach der Bedeutung des Begriffes „vor die Tebah hintreten" und den Umfang der Gebete, die dort vorgetragen wurden, so erfahren wir durch alle unsere Hilfsmittel — Kommentare und Uebersetzungen, Lexika und Archäologien sind in bewundernswerter Uebereinstimmung [3]) — dass der Terminus mit „vorbeten" schlechthin identisch sei, und für alle diejenigen Funktionen gebraucht werde, die der Vorbeter späterhin verrichtete. Einen allgemeinen Terminus dieser Art kennt indes

---

[1]) Vgl. z. B. Ber. 34a und Mekhilta, ed. Friedm., p. 45 b. Sogar zu Taan. 16a, wo allgemein מורידין steht, hat Siddur Amram das Zitat וכשמעבירין לפני התיבה (p. 35 a). Uebrigens heisst es auch jer. Taan. II 2 (65 c) ואם אין להן מעבירין כל מה שירצו.

[2]) Zum Text vgl. Ratner אהבת ציון וירוש׳, I, p. 29. In Palästina bezeichnete demnach העביר beides, einen Vorbeter einsetzen und absetzen.

[3]) Der letzte Kommentar, bei dem ich die richtige Auffassung finde, ist R. Chananel zu Meg. 24 b, wo allerdings der Text nicht gut erhalten ist. Der älteste Autor, der die falsche Terminologie anwendet, ist, soweit ich sehe, Isak Ibn Gajat im הלכות, ed. Bamberger, S. 61.

der alte Gottesdient nicht, er hat für jedes Stück eine besondere, dessen Charakter angemessene Bezeichnung. Ferner stimmt der angenommene Sinn wohl für die Zeit der Erklärer, jedoch keineswegs mit dem beim ältesten Gottesdienst herrschenden Brauch. Damals trat der Vorbeter zur Tebah erst, wenn die Tefilla laut vorgetragen wurde, und daher hat עבר (ירד) לפני התיבה im Talmud überall — so sehr die Bräuche im Gottesdienste sich in dieser Epoche auch geändert haben — nur diese eine Bedeutung: die Tefilla, d. i. dasjenige Gebet vortragen, das wir fälschlich als Schemone Esre bezeichnen.

Sämtliche eingangs zitierte Stellen der Mischna handeln von diesem Gebet. Den Schlüssel zur Erklärung aber bietet folgender Satz des babylonischen Talmuds: דאמר רבא יום טוב שחל להיות בשבת שליח צבור היורד לפני התיבה ערבית אינו צריך להזכיר של יום טוב שאילמלא שבת אין שליח צבור יורד ערבית ביום טוב (Schabbat 24b). Was will diese Auseinandersetzung besagen? In ältester Zeit fand am Abend ein öffentlicher Gottesdienst nicht statt, in der Epoche der Amoräer war er bereits seit langem eingeführt. Die Tefilla wurde beim Abendgottesdienst nur leise gesprochen, eine Wiederholung durch den Vorbeter gab es nicht, mit alleiniger Ausnahme des Freitag Abend, wo das Bestreben dahin ging, mit Rücksicht auf diejenigen Glaubensgenossen, die von der Synagoge weit entfernt wohnten und dort erst spät erschienen, den Gottesdienst so lange wie möglich auszudehnen. Jedoch wurden am Eingang des Sabbats bei der Wiederholung die sieben Benediktionen der Tefilla in eine einzige zusammengezogen (ברכה אחת מעין שבע). An Festtagen war diese Wiederholung nicht üblich, darum verordnete Raba, dass an einem Festtag, der auf den Sabbat fiel, die Rezitation ganz in derselben Weise stattzufinden hätte wie am gewöhnlichen Sabbat, d. h. ohne Berücksichtigung oder Erwähnung des Festtages. Seine Anordnung wird bis auf den heutigen Tag in den Synagogen aller Riten befolgt.

Der Terminus nun, dessen sich Raba zur Bezeichnung der Wiederholung der Tefilla bedient, ist שליח צבור היורד לפני התיבה ערבית. Besonders lehrreich ist seine Begründung: שאלמלא שבת אין שליח צבור יורד לפני התיבה ערבית ביום טוב „Wäre es nicht Sabbat, so gäbe es nicht einen Vorbeter, der zur Tebah hintritt, am Abend des Jom tob“. Welche andere Funktion sollte gemeint

sein? Der Rest des Maarib-Gebets, die Stücke, die das Sch'ma umgeben, und die leise Tefilla werden an allen Tagen des Jahres in ein und derselben Weise verwendet. Den Unterschied zwischen Sabbaten und anderen Abenden bildet ausschliesslich die Wiederholung der Tefilla, und diese nennt der Amoräer Raba im vierten Jahrhundert: שליח צבור יורד לפני התיבה.

In der gaonäischen Periode hat sich die ursprüngliche Bedeutung der Phrase noch vollständig klar erhalten. In den Vorschriften für den Gottesdienst am Vorabend des Versöhnungstages heisst es im Siddur des Gaons Amram: ולאחר שמסיימין הצבור תפלת וידוי אין שם ירידת שליח צבור לפני התיבה אלא כסדר שבין ראש השנה ליום הכפורים לעמוד ולסדר סליחות ודברי תחנה ובקשה (p. 47b). Gemeint ist, dass (genau so, wie es noch heute in unseren Synagogen geschieht) am Vorabend des Versöhnungstages nach der leise gesprochenen Tefilla mit dem Sündenbekenntnis „Selichot" vorgetragen werden. Durch wen? Natürlich durch einen Vorbeter, der „an der Tebah steht", das war zu Amrams Zeiten (ca. 880) genau so wie bei uns, aber das nennt man nicht ירידת שליח צבור לפני התיבה, weil der Terminus ausschliesslich für Wiederholung der Tefilla angewendet wird. Eine solche findet sich im Abendgottesdienst nur am Sabbat, und folgerichtig fährt unser Text fort: אבל יום הכפורים שחל להיות בשבת לאחר סיום תפלת לחש יורד שליח צבור ואומר ויכלו ומגן אבות בדברו כסדר כל שבת ושבת. . . .

Nach dieser Feststellung ist die gesamte bisherige Auffassung von der talmudischen Terminologie des Gottesdienstes zu ändern. עבר (ירד) לפני התיבה heisst nicht „Vorbeten" im allgemeinen Sinne, sondern ausschliesslich „die laute Tefilla vortragen"; in der ältesten Zeit, wo nur diese bekannt war, heisst es „im Gemeindegottesdienst die Tefilla vortragen" überhaupt. Der Terminus für das Gebet des Einzelnen oder für die leise Tefilla der Gemeinde war התפלל, aramäisch צלי; auch diese Verben und ihre Derivate z. B. תפלה, צלותא werden fälschlich mit „beten" übersetzt, sie stehen im Gegensatz zu קריאת שמע und bedeuten gleichfalls nur „die Tefilla beten". Die Terminologie ist eine durchaus korrekte und konsequente, freilich ebenso konsequent ist durch missverständliche Auffassung seit tausend Jahren ihr Sinn verkannt worden.

Die richtige Auffassung wirft ein ganz neues Licht auf die Quellen. So verstehen wir z. B. erst jetzt, weshalb in der Mischna Megilla עבר לפני התיבה stets hinter פרס על שמע, aber vor ברכת כהנים seinen Platz hat. Auch Amrams Regeln und Anweisungen vermögen wir erst jetzt in ihrer vollen Schärfe und Präzision zu würdigen. Er schreibt von der Tefilla der Gemeinde ועומדין בתפלה ומתפללין (7b), von der Wiederholung durch den Vorbeter וסדר תפלת שליח צבור היורד לפני התיבה כך הוא (10b); beim Sabbathgottesdienst ולאחר שמתפללין תפלת לחיש' ועומד בתפלה ואומר (25a); יורד שליח צבור ואומר קדושתא שהיא אחת מעין שבע (25b); ibd. 28a ומתפללין בלחש ואומר . . . ויורד ש״צ לפני התיבה ואומר; ibd. 29b ועומדין בתפלת מוסף, aber 30a וש״צ יורד לפני התיבה ואומר; für den 9. Ab זו שמתפללין ערבית ושחרית ובמנחה: ובשחרית יורד שליח צבור ומתפלל ככל התענית (43b); für Neujahr ועומדין בתפלת מוסף ומתפללין . . . ויורד ש״צ לפני התיבה (46a); für den Versöhnungstag p. 47b זו היא תפלת יחיד ויורד ש״צ ואומר במגן ומחיה . . .; cf. 48b und 49a für die übrigen Gebete des Jom Kippur.

Im Gegensatz hierzu verdient der Wortlaut Beachtung, da wo keine Wiederholung der Tefilla stattfindet: ובמוצאי שבת עומד ש״צ ופותח והוא רחום . . . ומסדר התפלה כסדר ולאחר שמסיימין הצבור תפלתן מקדש (31a); 43a: לחג שבועות מעריב . . . ועומדין בתפלה ומתפללין.

* * *

B.

Die Veranlassung zur Phrase עבר לפני התיבה gab die Einrichtung, dass erst zum Vortrag der Tefilla ein Vorbeter zum Pult vortrat. Bis dahin sass die Gemeinde[1]), zur Tefilla erhob sie sich — daher אין עומדין להתפלל אלא Ber. V, 1. Der Midrasch erklärt es als besondere Vergünstigung, dass es gestattet war, das |Sch'ma sitzend zu sprechen, die Mischna spricht einem Menschen, dessen Kleidung dürftig ist, wohl das Recht zu, das Sch'ma vorzutragen, weil er dabei inmitten der Beter sitzen bleiben durfte, sie verbietet ihm hingegen „das Hintreten zur Tebah", weil sein Auftreten die Würde der Gemeinde verletzen müsste[2]). Nach Vollendung von „Perisat Sch'ma" liess der Vorsteher an ein Mitglied der Gemeinde die Aufforderung ergehen עבור לפני התיבה[3]) oder בוא וקרב[4]). Der so Angeredete musste bisweilen ganz ablehnen, weil ihm die Fähigkeit abging, das Gebet auswendig vorzutragen; לינא חכם antwortete Eleasar Chisma. In der Regel wandte man sich an solche, bei denen gewisse Kenntnisse vorausgesetzt werden durften[5]). Es galt als Anstandsregel, zunächst bescheiden abzulehnen und eine zweite oder dritte Aufforderung abzuwarten, während es andererseits als ungehörig angesehen wurde, sich allzu lange zu sträuben und die Gemeinde in Verlegenheit zu lassen[6]). — An gewöhnlichen Tagen trat nur einer hin zum Vorbeten, an öffentlichen Fasttagen standen ihm zwei Gemeinde-Mitglieder zur Seite, einer zur Rechten und einer zur

---

[1]) Noch heute sitzen die Juden in Yemen beim Beten auf der Erde. Vgl. Ibn Sappir I, 57 b.

[2]) Vgl. oben S. 11, Anm. 1.

[3]) Lev. rab. s. 23, oben S. 4 Anm. 4.

[4]) Jer. Ber. IV 4 (8 b). Die Aufforderung בוא והתפלל wird dort für falsch erklärt, mit Recht, den התפלל kann nur vom Gebet des Einzelnen gebraucht werden, während es sich hier um das Vorbeten handelt.

[5]) המפטיר בנביא . . הוא עובר לפני התיבה, vgl. die Erklärung oben S. 12.

[6]) Vgl. Ber. 34 a; jer. das. V 3 (9 c) א״ר יהושע דרומיא שלשה דברים רובן ומיעוטן רע ובינוניתן יפה השאור והמלח והסירוב.

Linken: אין פותחין משלשה בני אדם עוברין לפני התיבה בתענית צבור[1]. Jüngere Schriften haben diese Bestimmung auf alle Tage des Jahres bezogen, aber es handelt sich wohl nur um eine irrtümliche Lesung obigen Textes[2]. Bis auf den heutigen Tag ist es in italienischen und sephardischen Gemeinden Sitte, dass am Jom Kippur den ganzen Tag über zwei Mitglieder der Gemeinde dem Vorbeter an die Seite gestellt werden[3].

Das „Hintreten zur Tebah“ und das Vortragen der Tefilla bildete einen ganz neuen Teil des Gottesdienstes, der mit dem vorhergehenden in gar keinem Zusammenhang stand. Der Vorbeter für die Tefilla war eine andere Person wie der für das Sch'ma, und wo es an einem Tage mehrere Tefillot gab, gab es auch mehrere Vorbeter[4]. Die Tefilla ist als Gemeindegebet wesentlich jünger als die Institution des Gottesdienstes und des Sch'ma-Lesens. Dafür gibt es im Talmud Indizien genug. Sie steht an Wertschätzung weit unter dem Sch'ma. Während das Rezitieren des Sch'ma als biblisches Gesetz gilt, wird die Tefilla nicht als solches betrachtet. Nun vergleiche man die Menge von biblischen Analogieen, die für unser Gebet angeführt werden[5], und man wird erkennen, dass es ein leichtes gewesen wäre, auch für die Tefilla eine Anlehnung an die Schrift zu finden. Für das Lesen des Sch'ma ist eine bestimmte Zeit vorgeschrieben (עונת ק״ש), die innezuhalten ist, Studium, gemeinnützige Unternehmungen sowie Pflichten der Pietät entbinden nicht davon, von der Tefilla befreien alle diese Verhinderungen[6]. Die einander widersprechenden Traditionen über die Entstehung der Tefilla sind bekannt[7], sie war lange Zeit im Fluss, Umfang und Text

---

[1]) Mekhilta, Amalek I, Ende (ed. Frd. 54 b). Pesikta, ed. Buber, 22 a.

[2]) Mas. Sof'rim XIV 14 וכיוצא בו אינו מן המובחר שיעמד החזן יחידי לפני התיבה אלא יעמדו שנים. Vgl. Pirke de R. El., cap. 44.

[3]) In dem handschriftlichen Machsor-Kommentar der Hamburger Stadtbibliothek No. 152 (Steinschneider, Catalog S. 57), fol. 105 a, wird die Sitte auch für den Neujahrstag berichtet und auf die Stelle Hohl. 4, 13 zurückgeführt. Ebenso hielt es Isr. Isserlein (XV. Jhd.) in Wiener Neustadt, vgl. den Bericht in לקט יושר I, 141.

[4]) Rosch ha Schana IV 7, Taan. I 2.

[5]) Man vergleiche beispielsweise Mekhilta, ed. Friedmann p. 28 a, ed. Hoffmann p. 45.

[6]) Ber. 16 a; Tosefta II 6—11, p. 3 f.

[7]) Vgl. meine Geschichte des Achtzehngebets. S. 13 f.

hatten noch keine feste Form. Alle diese Momente standen ihrer Bewertung als unverbrüchliche alte Einrichtung im Wege.

Unter diesem Gesichtspunkt gewinnen wir für eine Bestimmung im Talmud Verständnis, die sonst recht auffällig und schwierig erscheint. Es wird in beiden Talmuden als Akt von grosser Bedeutung hingestellt, dass die Tefilla unmittelbar an das Sch'ma anschliesse, und die höchsten Belohnungen des Himmels werden demjenigen verheissen, der ohne Unterbrechung die Tefilla auf die Geullah folgen lässt[1]). Woher dieser erregte Kampf gegen die Unterbrechung, weshalb die übermässige Anerkennung für eine, wie es scheinen will, harmlose Handlung? Die Antwort findet sich in einer Baraita, die, ernster als die naiven Angaben der Amoräer, also lautet: אין אומרים דבר אחר אמת ויציב אבל אומרין דברים אחר תפלה אפי' סדר וידוי של יום כפורים (Tos. Ber. III 6, p. 6). Um sie zu erklären, müssen wir etwas weiter ausholen.

Unser Text berührt ein Problem, das zu den schwerwiegendsten im Gottesdienst gehört, und das bei der Betrachtung des jüdischen Gottesdienstes bisher völlig übersehen zu sein scheint, nämlich das Gebet des Einzelnen. Jedes wahre Gebet ist von Haus aus und ursprünglich individuell, persönlich, der Ausdruck des Empfindens, des Sehnens eines Menschen in einem gegebenen Augenblick. Andererseits kann keine echte Religion auf den Gemeindegottesdienst verzichten, der eine Aeusserung ihres Wesens und Lehrinhalts, sowie ein Kriterium ihres Wertes ist. Die individuellen Gebete sind verschiedenartig, so mannigfach wie die Anlagen, die Verhältnisse und die Wünsche der einzelnen Menschen. Objektiv betrachtet sind sie durchaus nicht immer religiös und sittlich, mit so glühender Innigkeit sie auch verrichtet sein mögen. Auch sind Widersprüche zwischen dem Verlangen mehrerer Beter, wie bekannt, durchaus nicht ausgeschlossen. So entsteht ein schwerer Konflikt. Die Gemeinde kann die besonderen, subjektiven Bitten des Individuums nicht berücksichtigen, der Einzelne sich mit dem allgemeinen Inhalt des Gemeindegebets nicht begnügen. Aus diesem Dilemma den Ausweg zu finden, ist die Aufgabe aller Religionen, so sie auf

---

[1]) Ber. 9b, jer. I 1 (2 d) תיכף לגאולה תפלה; כל הסומך גאולה לתפלה . . .

lebendige Frömmigkeit nicht verzichten wollen. Wie hat nun das Judentum diese Frage gelöst? Holen wir uns bei modernen Theologen Auskunft, so erfahren wir, dass die jüdische Religion im Zeitalter des Neuen Testaments stark veräusserlicht war, dass das Gebet durch Fesseln gebunden und durch Regeln derart eingeengt war, dass eine individuelle Frömmigkeit überhaupt nicht aufkommen konnte [1]). Würden die Kritiker der „religionsgeschichtlichen Schule“ mehr bestrebt sein, sich eine kompetente Beurteilung der jüdischen Religion zu eigen zu machen, als eine tendenziöse Verurteilung, dann würden sie sich wohl in acht nehmen, eine solche Ungereimtheit gerade von derjenigen Religion zu behaupten, die zuerst „den Gottesdienst des Herzens,“ den opferlosen und bilderlosen regelmässigen Gebetskultus eingeführt hat. Im Judentum kam der Ausgleich dadurch zu stande, dass nach Beendigung des Gemeindegottesdienstes dem Individuum Gelegenheit für seine private Andacht, für seine persönlichen Bitten gewährt wurde. Das war ein stilles Gebet, für das weder Form noch Inhalt vorgeschrieben waren, es blieb ganz dem Belieben, der Stimmung des Beters überlassen. Das sind die דברים, von denen unsere Quelle handelt, das ist das Gebet, das späterhin den Namen תחנה oder תחנונים erhielt, ein Gebet von beliebiger Länge; wenn der Beter so gestimmt war, mochte es so lang werden, wie das längste Gemeindegebet, das man kannte, das beim Bekenntnis am Versöhnungstage.

Die Liturgie des Gemeindegottesdienstes hat verschiedene Entwicklungsstufen zu durchlaufen gehabt, und eine solche lehrt unsere Quelle uns kennen. Das öffentliche Gebet bestand in ältester Zeit lediglich aus dem Glaubensbekenntnis, dessen Epilog אמת ויציב lautete [2]). Damals durfte der Einzelne unmittelbar nach אמת ויציב seine persönliche Andacht verrichten. Nun aber wurde die „Tefilla“ eingeführt, das Gemeindegebet wurde verlängert, da mussten die privaten Bitten hinausgeschoben werden bis nach Beendigung der „Tefilla“. Religiöse Bräuche sind bekanntlich sehr zähe, und, einmal eingeführt, schwer zu beseitigen. So war auch die Sitte, unmittelbar nach „Perisat Sch'ma“

---

[1]) Schürer, Geschichte II³ p. 486; Bousset, Die Religion des Judentums, p. 156.

[2]) vgl. oben S. 18, 28.

seine Einzelandacht zu halten, fest eingewurzelt, und nur unter Ueberwindung grossen Widerstands konnte man sie abschaffen. Daher die Energie, die auf Betonung der Notwendigkeit unmittelbarer Aufeinanderfolge von „Geullah und Tefilla“ verwendet wird, daher die hohe Bewertung dieses Zusammenhangs und die religiöse Anerkennung einer Handlung, deren religiöser Wert recht problematisch ist.

Auch von dieser Seite her bestätigt sich das Resultat, dass die Tefilla ein jüngeres Element des Gottesdienstes bildete, und wir verstehen es, dass für ihre Rezitation ein neues Verfahren geschaffen wurde. Ein neuer Vorbeter nahm das Wort, er trat aus der Mitte der Betenden heraus vor die Tebah hin, er trug dort die Bitten vor, die Gemeinde hörte sie schweigend an und fiel am Schluss einer jeden mit Amen ein. Erst vom zweiten Jahrhundert ab, als sie bereits eine einigermassen feste Form hatte, wurde sie zuerst still von der Gemeinde gebetet und dann wiederholt.

* * *

C.

Mit der Einführung der Tefilla kamen zum ersten Male Bitten in den öffentlichen jüdischen Gottesdienst. In den ältesten Liturgien wurde streng darüber gewacht, dass jedem Stück sein ihm eigentümlicher Inhalt gewahrt wurde, dass die Grenzen nicht überschritten wurden. „Perisat Sch'ma“ war dem Bekenntnis gewidmet, die Tefilla wurde den Bitten eingeräumt. Freilich enthielt die Tefilla nicht ausschliesslich Bitten. Ihre Form schloss sich an die gegebenen, biblischen Beispiele an, an die Gebete, wie sie in den Psalmen, in Daniel, in Nehemia und der Chronik erhalten sind. Die typische Form dieser „Normal-Gebete“ ist die, dass sie mit einem Hymnus beginnen, es wird dann das gegenwärtige Leid geklagt und auf die Sündhaftigkeit der Zeit zurückgeführt, schliesslich um Abhülfe der Not gebetet und für Erfüllung des Gebets der Dank ausgesprochen. Genau nach diesem Muster ist die Tefilla gebildet, Hymnus und Dank am Anfang und Ende, Bitten in der Mitte.

Die äusseren Stücke sind so alt wie die älteste Tradition über die Tefilla [1]), die mittleren waren lange im Fluss, die Zahl erhöhte, der Inhalt erweiterte sich, die letzte, abschliessende Stufe wurde erst in einer längeren Entwicklung erreicht. Die Folge war, dass, während jene als unabänderlich galten, den mittleren der Anspruch auf eine feste Ordnung und bestimmte Reihenfolge abgesprochen wurde [2]). Es ist bekannt, dass man im amoräischen Zeitalter auch in diesen eine wohl beabsichtigte Folge nachzuweisen versuchte, aber alle diese Nachweise sind nur auf Kosten der gesunden Logik zu führen. Die einzige Möglichkeit einer vernunftgemässen Erklärung bietet ein geschichtlicher Einblick in das Werden und Wachsen des Gebets.

Wenn aber auch die Entwicklung der Tefilla verhältnismässig spät einsetzte und lange Zeit in Anspruch nahm, so war die Geschichte ihres Inhalts und ihrer Form im wesentlichen früh abgeschlossen. Die Tefilla für Sabbate und Festtage hat

---

1) Tamid V 1.

2) b. Ber. 34 a אמצעאיות אין להן סדר, vgl. jer. V 4 (9 c).

in den Tagen von Bet Schammai und Bet Hillel bereits ihre heutige Gestalt, diejenige für die Werktage hat um das Jahr 100 ihre letzte Veränderung erfahren. Nur die Teilung der XIV. Benediktion, die in Babylonien im dritten Jahrhundert erfolgte, ist jünger. Sie ist heute in allen Riten üblich, aber bis zum Jahre 1000 etwa war in Palästina und den davon im Ritus abhängigen Ländern diese Teilung nicht angenommen. Dass Kalirs Kerobot nur die Eulogie אלהי דוד ובונה ירושלים kennen, ist seit Rapoport's Forschungen bekannt. Die Genizah von Cairo hat zahlreiche andere Kerobot für alle möglichen Gelegenheiten zu Tage gefördert, die alle ohne Ausnahme Kalir darin folgen und beweisen, dass in Aegypten, dem Lande mit palästinischen Traditionen, die alte palästinische Tefilla noch recht lange üblich war.

Nur der Wortlaut der einzelnen Benediktionen hat gewechselt, und es kann gegenüber den zahlreichen Missverständnissen von Freunden und Gegnern unserer Tefilla nicht oft genug auf das Wort des R. David Abudraham hingewiesen werden, dass von einer endgiltigen Redaktion des Tefilla-Textes keine Rede sein darf, und dass es nicht zwei Gemeinden in der Welt gibt, die genau denselben Text verwenden. Ueber die Verschiedenheit der Ueberlieferung und die wichtigsten Abweichungen des Wortlauts habe ich in meiner „Geschichte des Achtzehngebets“ gehandelt [1]. Aber „ich bekenne heute meine Sünde,“ der wichtige Text der palästinischen Tefilla, der von Schechter [2] und Dalman [3] veröffentlicht wurde, ist mir entgangen; ich gebe darum hier nachträglich einige Bemerkungen allgemeineren Inhalts.

Die Kriterien, die für palästinischen Ursprung dieser Rezension der Tefilla sprechen, sind bereits von Prof. Schechter hervorgehoben worden. Ebenso ist richtig, dass die Form, in der sie vorliegt, weit älter ist als irgend eine der bisher bekannten. Man beachte den weit häufigeren Anschluss des Wortlauts an die Bibel. In der ersten Benediktion אבות finden wir

---

[1] Geschichte des Achtzehngebets, Breslau 1903, S. 49 ff.

[2] JQR., X, 654 ff.

[3] Die Worte Jesu p. 299.

אל עליון קונה שמים וארץ nach Genesis XIV 19. Die fünfte enthält nur den Bibelvers Thr. V 21, die sechste מחה והעבר פשעינו מנגד עיניך כי רבים רחמיך zeigt deutlich den Einfluss von Ps. LI 3—5; sieben und zehn haben neben den benutzten Bibelversen nicht die Zusätze des geläufigen Textes; zwölf hat am Schluss ימחו מספר חיים וכו׳ Ps. LXIX 29; achtzehn endet mit אם אמרנו מטה רגלנו וכו׳ nach Ps. XCIV 18, oder in anderer Ueberlieferung כי טוב פעלת לחוסים בך nach Ps. XXXI 20. Auffallend ist demgegenüber, dass die achte Benediktion רפאינו, die im geläufigen Text sich an die Bibel anschliesst, hier eine abweichende Fassung hat.

Die Priorität vor den gangbaren Texten darf auch die Stilisierung einzelner Stücke beanspruchen. No. III קדוש אתה ונורא שמך ist die alte palästinische Form (= Sifre Dt. § 343), in No. IV fehlt mit Recht der erste Satz אתה חונן, nur die Bitte ist vorhanden und in zwei parallelen Gliedern schön gruppiert. No. XII ברכת המינים beginnt, wie bis an das Ende des Mittelalters zitiert wird, mit ולמשומדים und enthält in der Mitte das nach den Zitaten der Kirchenväter zu erwartende והנצרים. Durch Kürze zeichnet sich No. XIII aus, wobei freilich das Fehlen von זקנים, welches die Quellen fordern, auffällig ist. Die Form רחם in No. XIV verdient schon der Analogie mit anderen Gebeten wegen den Vorzug. Die עבודה ist die des palästinischen Midrasch Vajikra rabba, die Fassung der letzten drei Stücke wesentlich kürzer und präziser als in unseren Texten. Beachtenswert ist endlich, dass in No. I ומביא גואל לבני בניהם noch nicht vorkommt.

Fast alle Stücke weisen grosse Kürze auf, viele bestehen lediglich aus zwei Halbzeilen, die meisten haben Eulogien von zwei Worten, und es mag nicht allzu schwer sein, die wenigen Eulogien von drei Worten auf solche zurückzuführen. Ist damit die von Joseph Dérenbourg aufgestellte These über die ursprüngliche Form der Tefilla bewiesen? Dalman hat sie angenommen und den Versuch gemacht, spätere Elemente aus dem Text auszusondern. Ich vermag auch heute noch meinen Widerspruch dagegen nicht aufzugeben und möchte davor warnen, allzu grosse Pedanterie in einem alten Gebete zu suchen, zumal es nicht auf einmal entstanden und niemals autoritativ redigiert ist. מקבץ נדחי ישראל z. B. ist durch die Bibel, durch Zitate und

durch Handschriften so gut bezeugt, dass alle Regeln an diesem Beispiel scheitern.

Vom „Archetypus“ der Tefilla sind wir auch mit diesem alten Text noch weit entfernt; schon die Tatsache, dass die einzelnen Handschriften so stark von einander abweichen, bezeugt das hinreichend. Unter den Rezensionen möchte ich der von Dalman B genannten den Vorzug geben. Man vergleiche vor allem die schöne hymnische Form der zweiten Benediktion: אתה גבור ואין כמוך חזק ואין זולתך משיב הרוח ומוריד הגשם מכלכל חיים מחיה המתים ורב להושיע gegenüber der sehr gesuchten von A.: אתה גבור משפיל גאים חזק ומדין עריצים חי עולמים מקים מתים משיב הרוח ומוריד הטל מכלכל חיים ומחיה המתים כהרף עין ישועה לנו תצמיח. Der Text von B findet sich vollständig in Oxford, Bodl. Ms. Heb. d 55, fol. 33/34. Ich will nicht unterlassen, die letzte Benediktion, deren Wortlaut ich für beachtenswert halte, hier mitzuteilen: ברכנו אלהינו ושמחנו ארונינו ושלומך שים עלינו וברכת שלומך?? עלינו בא״י מעון הברכות. Die Eulogie kommt mit und ohne עושה השלום öfter vor und darf ohne ernste Prüfung nicht verworfen werden. B enthält fast durchwegs annehmbare präzise Fassung, doch in Stück XII bringt es gleichfalls den späteren Zusatz אם לא ישובו לתורתך. Auch die Rezension A findet sich in mehreren Fragmenten, und daneben kommen andere abweichende vor; sie alle — ich habe mehr als zwanzig geprüft [1]) — sind mehr oder minder ausgeführte Bearbeitungen des Urtextes, auf den zurückzukommen stellenweise ganz unmöglich ist.

Der grosse Gewinn, den die Kenntnis so zahlreicher variierender Texte der Forschung bringt, ist der, dass wir einzelne Zwischenstufen kennen lernen, die die Erweiterung und Ueberarbeitung durchgemacht hat. Das Fragment Taylor-Schechter H 9, No. 39 in Cambridge enthält die palästinische Tefilla bis רפאנו. I und II stimmen genau mit A überein, III lautet abweichend אתה קדוש ושמך קדוש ולך יאמרו קדושים קדוש כי שובו שובו אמרת ועל התשובה מראש הבטחתנו. Ibd. No. 38 enthält die Tefilla schon fast in der üblichen Fassung, nur No. 12 und 14 zeigen die palästinische Form, No. 11 bringt hinter כבתחלה den Zusatz וישפטו עמך בצדק ועניך באמונה, der nach Ps. L XXII 2 gebildet ist, aber sonst

[1]) Neuerdings hat auch Isr. Lévi in REJ, LIII, 237 ff. ähnliche Texte veröffentlicht.

nirgends vorkommt. Kurz, je mehr Texte wir vergleichen, desto gesicherter wird der Satz, dass der Text der Tefilla mit einer gewissen Willkür behandelt wurde, dass Abschreiber und Vorbeter manche Veränderungen vornahmen.

Es muss ferner die Lebhaftigkeit der Phantasie, die Beweglichkeit der palästinischen Juden berücksichtigt werden, die Abwechslung im Gebet wünschten, nicht aber einen Tag um den andern den gewohnten Text. Man hat darum in Palästina die Tefilla durch „Kerobot" erweitert, von deren ungeheurer Anzahl erst die Genizah-Fragmente eine Vorstellung geben. Es scheint, dass zu jeder Sidra des dreijährigen Zyklus Kerobot ausgearbeitet wurden, die an den Werktagen der betreffenden Woche vorgetragen wurden, ganz zu schweigen von besonderen Anlässen wie מילה, ראש חדש, ר"ה לאילנות. Aber man schreckte durchaus nicht davor zurück, den Text der Tefilla selbst durch poetische Bearbeitungen zu verdrängen. Ich habe „Geschichte des Achtzehngebets", S. 47, auf den Rest einer alphabetischen Abkürzung aufmerksam gemacht; das Stück hat vollständig existiert und ist in einem Genizah-Fragment in Cambridge erhalten. Von einem anderen ähnlichen Fragment, einer poetischen Erweiterung der Tefilla mache ich hier Mitteilung: [1])

יצחק
[בר]וך א[תה יי]י אלהינו ואלהי אבותינו אלהי אברהם ואלהי
ואלהי
יעקב האל הגדול הגיבור והנורא אל עליון קונה

שמים וארץ וארץ תגיל בו בא וכתרועת מלך בו

מגין הוא לכל החסים בו ברוך אתה ייי מגין אברהם

אברהם כנמת היו יהיה ונקוביו בנשם תחייה ייי ממית

ומחייה ברוך אתה ייי מחי"ה המתים תעורר
רבה
. . . . . שכיבה וקול דודי הנה זה בא אל נערץ בסוד קדשים

ברוך אתה ייי האל הק׳ הקדוש למראש אמנה
ייי
ומימינו אש דת נתונה מפיו דעת ותבונה ברוך אתה

---

[1]) Fragment aus der T.-S. Sammlung in Cambridge, Kasten H 10. 18×17 cm, Quadratschrift, ziemlich unleserlich. Ich verdanke die Abschrift der Freundlichkeit vnn Mr. Ernest J. Worman in Cambridge.

חונן הדעת הד̇ בימביני חצובים מיני אלפים

ומיני רכבים שובו בנים שובבים ברוך אתה ײ̈ הרוצה

בת̈ בתשובה קביל עדתיך למשכם תחתיך

ה . . . . [1]

כנמת [סלחתי] כירבריך ברוך אתה ײ̈

Die Frage nach dem Piut in der Tefilla ist von ihrer Lösung noch recht weit entfernt. Es wird der Veröffentlichung von zahlreichen Texten bedürfen, ehe ein endgültiges Urteil möglich sein wird.

---

[1]) Der Bau der Stücke ist so, dass mit dem letzten Wort der vorhergehenden Eulogie begonnen, mit einem Bibelvers, der zur Eulogie passt (מעין הברכה), geschlossen wird; jedes Stück zerfällt in drei Sätze, die miteinander reimen. Danach ist oben der Text hergestellt.

II. Der Kultus des Versöhnungstages in liturgischer Bearbeitung.

(סדר עבודה).

„Am zehnten [des siebenten Monats] ist der Fasttag, den nicht nur diejenigen ernst nehmen, welche von Eifer für Gottesfurcht und Heiligung des Wandels beseelt sind, sondern auch diejenigen, welche in ihrem sonstigen Leben nichts Heiliges tun. Sie alle unterliegen in staunenswerter Weise der von ihm ausgehenden Weihe, und die Schlechteren streben an ihm um die Wette mit den Besseren nach Selbstbeherrschung und Tugend“ [1]). Wir zählen das zwanzigste Jahrhundert, seitdem diese Schilderung niedergeschrieben wurde, an Wahrheitsgehalt hat der Bericht durch die Länge der Zeit nichts eingebüsst. Der Versöhnungstag hat seine Stellung in der Reihe der religiösen Institutionen des Judentums in vollem Umfang behauptet, er nimmt den ersten und hervorragendsten Rang unter ihnen ein. So sehr auch die Anschauungen über die Ausgestaltung der Religion sich gewandelt, so sehr die Formen des Kultus und des Ritus gewechselt haben, die Begeisterung der Judenheit für dieses Fest ist nicht erloschen, die Wirkung des Versöhnungstages auf die Gläubigen ist zu allen Zeiten und in allen Ländern unverändert dieselbe geblieben, die Idee der Versöhnung wird ihren Zauber ausüben, solange es Menschen gibt.

Im Mittelpunkt des Kultus dieses Tages stand einst die Opferhandlung, die vom Hohepriester unter grossem Gepränge mit ganz besonderer Feierlichkeit vollzogen wurde. In den Zeiten des zweiten Tempels wurde die kultische Handlung durch eine liturgische Ausgestaltung erweitert, so erhielt die

---

[1]) Philo, De Victimis, 3 bei Wendland, Neu entdeckte Fragmente Philo's, S. 11. Opera, ed. Cohn und Wendland, Bd. V, p. 45.

ganze Feier einen veränderten Charakter. Nach dem Untergang des Tempels und dem Aufhören des Opferdienstes trat der liturgische Teil in alle Rechte ein. Die Sühnehandlung wurde nicht mehr vollzogen, doch die Erinnerung daran wurde weiter gepflegt, ihr Hergang wurde den in Andacht versammelten Gläubigen in kurzer Darstellung vorgetragen. Der Opferdienst im Tempel führte den Namen סדר היום, und diese Bezeichnung wurde zunächst auch auf die Berichte übertragen, die die Einzelheiten des hohepriesterlichen Dienstes wiedergaben, meist aber nannte man sie „Seder 'Aboda“, oder kürzer in älteren Zeiten im Orient „Sidra“, in späteren Zeiten im Occident „Seder“ oder „'Aboda“[1]. Ein jeder synagogale Ritus hatte seine besondere 'Aboda, ihre Rezitation bildete den Höhepunkt des Gottesdienstes am Versöhnungstage. So ist es auch heute noch in allen Gemeinden, die Form und der Inhalt unseres Stückes haben gewechselt, der Kern aber ist, bis hinunter zu den neuesten Bearbeitungen des jüdischen Gebetbuches, erhalten geblieben und behauptet auch heute noch seinen ausgezeichneten Platz im Gottesdienst des Versöhnungstages.

Die Form der 'Aboda veränderte sich je nach dem Geschmack der Zeiten, die Kompositionen trugen ursprünglich einen sehr einfachen Charakter, waren meist Erzählungen in Prosa, später traten kunstvollere, dichterische Bearbeitungen an deren Stelle. Die Dichter der Synagoge fanden hier ein Feld zu fruchtbarer Betätigung vor, die besten Kräfte haben es mit Liebe und Eifer angebaut, schöpferische Geister haben sich sogar mehrmals an demselben Stoff versucht, alle Kunst der hebräischen Poesie wurde auf diesem Gebiet zur Anwendung gebracht. Die Literaturgeschichte der 'Aboda ist eine überaus reiche und mannigfaltige, nur muss ihr Material aus den Handschriften erst wieder hervorgeholt werden. Im vorigen Jahrhundert galt es schon als eine belangreiche Entdeckung, als die Vergleichung lehrte, dass jeder Ritus über eine besondere Poesie dieser Art verfügte, es erregte vollends Befremden, als ausser jener noch einige weitere Dichtungen bekannt wurden, die in

---

[1]) Beim Gaon Amram heisst diese Poesie פסוק (vgl. 48b ולא פסוק אחר הוא), ebenso nennt sie Saadja im arabischen Teil seines Siddur פסוק אל כפור, Bondi a. a. O., S. 38.

einem bestimmten Ritus nicht Aufnahme gefunden hatten. Neuere handschriftliche Funde zeigen eine ungeahnte Fülle von Bearbeitungen unseres Stoffes, die nach der Art der Ueberlieferung zu schliessen, vor langen Jahrhunderten sämtlich einmal in der Synagoge zur Verwendung kamen. Auch ist die Literatur der 'Aboda noch lange nicht abgeschlossen; wie nach einer Unterbrechung von mehr als sieben Jahrhunderten in unseren Tagen eine neue hebräische Bearbeitung entstanden ist, so enthalten alle modernen Gebetbücher Bearbeitungen desselben Gegenstandes in der Landessprache auf der Grundlage der religiösen Anschauungen der Gegenwart.

Es soll im Folgenden versucht werden, die Entstehungsgeschichte und die äussere Form der Bearbeitung der 'Aboda darzustellen; daran soll sich eine Uebersicht über die bekannten 'Aboda-Dichter anreihen, die Mitteilung neuer Texte soll die Abhandlung ergänzen.

A.

Der Opferkultus für den Versöhnungstag ist in Leviticus, Kap. XVI, beschrieben. Im Anschluss an den Tod seiner beiden Söhne wird dem Hohepriester Ahron die Weisung erteilt, das Allerheiligste nicht ohne Weiteres zu betreten (Vss. 1, 2), sondern nur, wenn er in linnenen Gewändern bekleidet und mit den vorgeschriebenen Opfern von sich und der Gemeinde versehen sei (3—5). Die Opfertiere des Hohepriesters — ein Stier und ein Widder — sind zur Darbringung bestimmt, von denen der Gemeinde — zwei Böcken — wird das eine für Gott ausgelost, das andere für den 'Asasel nach der Wüste geschickt (6—10). Soweit die Anordnungen über die Bedingungen des Eintritts in das Heiligtum, darauf folgt die Vorschrift für die Kultushandlung selbst. Der Priester entsündigt sich und sein Haus, wollzieht hiernach die Entsündigung des Allerheiligsten und des Heiligen durch Räucherwerk sowie durch Sprengung des Blutes der geopferten Tiere (11—17), er schliesst daran die Entsündigung des Vorhofs und des Opferaltars (18, 19). Zuletzt wird der Bock, über dessen Haupt der Priester das Bekenntnis der Sünden der Gemeinde ausgesprochen hat, in die Wüste geschickt (20—22). Es folgen die Vorschriften über die Vollendung

der Opferhandlungen, die der Hohepriester vorher begonnen hatte (23—25), und endlich schliessen sich Nachträge an über das Verfahren mit den bei dem Dienst mitbeteiligten Personen und mit den Opfertieren, soweit sie nicht auf dem Altar verbrannt werden (26—28). Erst jetzt wird der Tag näher bezeichnet, an dem die ganze Zeremonie sfattfinden soll, als Zweck der Feier wird die Einsetzung eines grossen Sühnefestes angegeben (29—31), und schliesslich werden alle vorhergehenden Bestimmungen noch einmal zusammengefasst (32—34)[1].

Diese Gesetze haben frühzeitig eine Umbiegung des Sinnes erfahren, und die ganze jüdische Tradition kennt lediglich die spätere Auffassung. Man braucht nur den Urtext der Bibel mit der aramäischen Uebersetzung des Ps. Jonathan zu vergleichen, oder etwa die vielfach nebeneinander gedruckten Kommentare von Raschi und Abraham ibn Esra zusammenzuhalten, und man wird sofort gewahr, welche Abweichungen die Auslegung des Gesetzes über den Kultus am Versöhnungstage bewirkt hat. Die Opferhandlung wurde auf den ganzen Tag ausgedehnt, die ursprünglich angeordnete Entsündigung des äusseren Heiligtums fiel fort, der Akt wurde auf das Innere, auf den goldenen Altar für das Räucherwerk, beschränkt. Der Hohepriester musste eine Zeit der Vorbereitung durchmachen, er wurde über die Heiligkeit des Sühneakts, über die Wichtigkeit seines Tuns, „von dem die Entsündigung Israels abhängt," durch besondere, eindringliche Mahnung belehrt; die Gemeinde wohnte der heiligen Handlung bei, die gottesdienstliche Bedeutung derselben wurde dadurch ausserordentlich vertieft, sie hörte auf, rein kultisch zu sein, sie wurde mehr erbaulich religiös. Der ganze Prozess wurde einer völligen Spiritualisierung unterzogen; in der Mischna, wo im wesentlichen der Bericht über das wirkliche Verfahren während der letzten Jahrzehnte des Tempels

[1]) Nach der obigen Einteilung von Levit. XVI liegt keine Veranlassung vor, an der Einheitlichkeit des Stückes V. 11—28 zu zweifeln; nichts ist überflüssig, nirgends kommen Wiederholungen vor, die Darstellung zeigt eine sehr sorgfältige Disposition. Höchstens über die ursprüngliche Zusammengehörigkeit des Datums in V. 29 mit der vorhergehenden Zeremonie können Bedenken entstehen. Für die Einheit sind neuerdings mit sehr treffenden Gründen eingetreten Eerdmanns in Theol. Tijdschrift, 38, 1904, S. 17 ff. und D. Hoffmann, Das Buch Leviticus, S. 435 ff.

vorliegt, ist diese Vergeistigung bereits mit Entschiedenheit durchgeführt. Das Opfer wird zwar noch dargebracht, aber nicht mehr die Schlachtung ist die Hauptsache, vielmehr steht jetzt im Mittelpunkte die Bestimmung für Gott; der 'Asasel — dem einfachen Sinne nach wohl ein Dämon — hat die harmlose Bedeutung der Wüste angenommen. Der Kultus konzentriert sich nicht mehr um die Opferhandlung, sondern um den Gedanken der Sühne und Versöhnung. Das Sündenbekenntnis, das in der Bibel nur einmal erwähnt ist, wird dreimal gesprochen, eine höchst einfache Formulierung macht dieses Bekenntnis zu einem unvergänglichen heiligen Wort. Das Bekenntnis erhält eine besondere Weihe dadurch, dass der sonst nicht gehörte Gottesnamen Jhwh vom Hohepriester ausgesprochen wird, Priester und Volk fallen beim Vernehmen dieses Namens andächtig zur Erde. Der Eintritt des Hohepriesters ins Allerheiligste, an sich schon ein Gegenstand heiliger Scheu für das versammelte Volk, erhält noch tiefere religiöse Bedeutung dadurch, dass er von einem Gebet begleitet wird, das der Hohepriester für das Wohl der Gesamtheit dort verrichtet. Die Teilnahme der Gemeinde dauert bis zum Nachmittag, bis sie beim Nachmittags-Opfer den Segen empfängt, und im Triumph begleitet sie den Hohepriester nach Beendigung des heiligen Dienstes in sein Haus. Der Versöhnungstag war ein Fasttag, — νηστεία, ἐξιλασμός heisst er schlechthin bei den griechisch sprechenden Juden — er war aber kein Trauertag, im Gegenteil er gehörte zu denjenigen Tagen, die durch Frohsinn, durch fröhliche Veranstaltungen ausgezeichnet waren, und besonders die festlichen Züge am Nachmittag gaben ihm ein ausserordentlich heiteres Gepräge. Das Bewusstsein der erlangten Sühne, der erneuten Versöhnung mit dem Vater im Himmel wirkte elektrisierend und versetzte alle Gemüter in fröhliche Stimmung[1].

---

[1]) Bertholet, Leviticus (in Marti's Hand-Kommentar III), S. 53 schreibt: „Der düstere Ernst aber, der bei diesem Feste zum Ausdruck kommt — Delitzsch (ZKWL 1880, 183) hat ihn den Charfreitag des Gesetzes genannt — ist charakteristisch für die gesamte Stimmung der Juden seit dem Exil". Dieses Urteil ist bezeichnend für die herrschende „voraussetzungslose" Bibelforschung. Es fehlt nämlich dem Verf. nicht nur jede Kenntnis der talmudischen Berichte über die im Text erwähnten Festzüge (Taanit IV 8, bab. 30b), sondern selbst die Abhandlung von Delitzsch, der er eine ihm ge-

Die Heranziehung des Volkes, seine starke Beteiligung am Kultus bedeutete einen grossen Fortschritt für die Befestigung der Idee des Versöhnungstages. Naturgemäss war das persönliche Erscheinen im Tempel und die direkte Teilnahme am Zeremoniell nur demjenigen Teil der Bevölkerung möglich, der in Jerusalem oder in der näheren Umgegend wohnte. Ausserhalb Jerusalems liessen die Gläubigen den Tag ebenfalls nicht vorübergehen, ohne gottesdienstliche Veranstaltungen zu treffen. Sie vereinigten sich in ihren Synagogen oder Proseuchen zur Feier. „Der Tag ist ganz der Gebetverrichtung geweiht, indem die Menschen an ihm nur das Eine tun, dass sie die flehentlichsten Bitten emporsenden, durch die sie die Gottheit zu versöhnen beflissen sind, Verzeihung erflehend für Verfehlungen, wissentliche und unvorsätzliche, frohe Hoffnung fassend, nicht um des eigenen Verdienstes willen, sondern wegen der Gnadennatur desjenigen, der lieber Vergebung gewährt, als dass er Strafe verhängt“ [1].

Was Philo hier berichtet, macht den Eindruck einer seit langer Zeit fest eingebürgerten Institution, wir dürfen sein Zeugnis nicht allein für Alexandrien gelten lassen, sondern sind sicherlich auch berechtigt, es als beweiskräftig für die ganze Diaspora anzusehen.

Von Palästina sind direkte Berichte aus so früher Zeit nicht vorhanden. Aber dass in allen jenen Orten, wo das ganze Jahr über alltäglich Gebetsversammlungen gehalten wurden, gerade am Versöhnungstag kein Gottesdienst stattgefunden haben soll, ist schwerlich anzunehmen. Eine festumgrenzte Liturgie für den Versöhnungstag hat es spätestens in den Tagen Hillels gegeben [2]. Aber mehr noch, soweit überhaupt unsere Quellen

nehme Phrase entnimmt, hat er nicht gelesen. Ein Hauptteil jenes Aufsatzes ist nämlich dem Nachweis gewidmet, dass der Versöhnungstag **nicht** den Charakter „düsteren Ernstes“ hatte. **Keil** hatte bereits geschrieben, „weder die Idee des grossen Sühntags noch das Fasten hindern Freude“, und Delitzsch hat diese These durch Belege aus der jüdischen Literatur eingehend zu beweisen versucht (S. 174 ff.). Das hindert Bertholet nicht Delitzsch als Zeugen für das Gegenteil anzurufen.

[1]) Philo, de Sept. § 23, II 296, Cohn u. Wendland, V, p. 134f.

[2]) Tos. Berakhot III, 12 (S. 7): . . . שבת ויום טוב ויום הכפור׳ מתפלל שבע; über den folgenden Punkt, das Gebet für das Neujahrsfest, findet bereits zwischen Schammaiten und Hilleliten eine Kontroverse statt.

über das Gebet zurückreichen, findet darin der Versöhnungstag als Tag mit einer sehr langen Liturgie Erwähnung, mit der längsten Liturgie, die man überhaupt kannte [1]); schon damals hatte dieser Gottesdienst seine ausgedehnten Einschaltungen. Aus talmudischer Zeit erfahren wir dann, dass der Gottesdienst den ganzen Tag, oder wenigstens einen grossen Bruchteil desselben, dauerte. R. 'Akiba unterbrach die Versammlung, damit die Eltern den Kindern Speise reichen könnten [2]). R. Acha sagte, wenn das Musaphgebet beendet war: ihr Brüder, wer Kinder zu Haus hat, mag sich entfernen und nach ihnen Umschau halten [3]).

Welche Gestalt mag die Liturgie am Versöhnungstage in jener alten Zeit gehabt haben? Neben den auch an allen sonstigen Tagen üblichen Gebeten, den Stammgebeten, muss sie das Sündenbekenntnis enthalten haben, denn dies war das eigentümliche Gebet des Tages. Auch an diesem Punkte zeigt sich der stetige Fortschritt in der religiösen Entwicklung. Der Pentateuch kennt nur das e i n e Bekenntnis, das der Hohepriester für das Volk sprach, eine jüngere Zeit fügt die Verpflichtung eines weiteren Bekenntnisses für den Hohepriester selbst und eines für den Priesterstamm hinzu. Später wohnt das Volk dem Bekenntnisse bei und beteiligt sich durch Responsionen daran, schliesslich wird das Bekenntnis in j e d e r Gemeinde von j e d e m E i n z e l n e n gesprochen.[4]) Das Bewusstsein der individuellen Verantwortlichkeit vor Gott, die Erkenntnis der unmittelbaren Verbindung des Menschen mit seinem Vater im Himmel fanden mit dieser Erweiterung den hehrsten Ausdruck. Damit war der Versöhnungstag für alle Zeiten zu dem erha-

---

[1]) Das. III, 6 (S. 6) אפי׳ סדר וידוי של יום הכפורים; וידוי halte ich nicht für ursprünglich. Zum Verständnis des Ganzen ist oben, S. 40 zu vergleichen.

[2]) Tos. Jom ha-Kippurim IV, 2 (S. 189): ר׳ עקיבא היה מבטל בית המדרש בשביל תנוקות שיאכילום אבותיהם. Besser ist die Lesart der Wiener Handschrift und des Alfassi היה מפטיר. Danach würde der Satz bedeuten: R. 'Akiba verliess das Lehrhaus, wo er betete.

[3]) J. Joma VI, 4 (43 d): רבי אחא כד מפני מוספא הוה אמר קומיהון אחינן מאן דאית ליה מיינוק ייזיל בגיניה. Vgl. Sachs M., die religiöse Poesie der Juden in Spanien, II. Aufl., S. 172, Anm. 2, wo noch immer die falsche Angabe 4, 6 stehen geblieben ist.

[4]) Dazu kam das der Tefilla einverleibte Bekenntnis.

bensten Fest erhoben, das eine Religion je geschaffen hat, er wurde das Fest, an dem Gottes Vaterliebe durch die Verzeihung der Sünden die herrlichste Betätigung fand.

Das alte Sündenbekenntnis war so schlicht, so allgemein gehalten, es diente seinem religiösen Zweck so vortrefflich, dass es über die Länder und über die Jahrhunderte gleich verwendbar, gleich menschlich wahr blieb. Zum Zweck seiner Uebernahme in die Gebet-Ordnung musste, wie die Beobachtung bei allen Gebeten lehrt, das Bekenntnis eine gewisse Einkleidung erhalten, es bedurfte einer Einleitung und eines Abschlusses. Da ist es eine sehr naheliegende Vermutung, dass in unserem Falle an den Sühneakt des Hohepriesters im Tempel angeknüpft wurde. Das Wort des Propheten, Opfer durch Gebete zu ersetzen, legte eine solche Verbindung nahe. Ist diese Annahme richtig, so wäre durch die Einführung des Sündenbekenntnisses in das Gebet der erste Anfang zu einem Stück von der Art der späteren „Seder 'Aboda" gegeben. Ueber ihre älteste Form besitzen wir keine einzige nähere Nachricht, wir wissen nicht, ob sie ursprünglich ein selbständiges Stück der Liturgie bildeten, oder ob sie von Haus aus sogleich in die Teffilla eingeschaltet wurden. Die vorhandenen Quellen reichen in das vierte Jahrhundert zurück und weisen nach Babylonien. An zwei Stellen berichtet der Talmud von Vorbetern, die innerhalb des Hauptgebets Sätze vortrugen, mit denen sie bei den anwesenden Gelehrten Anstoss erregten; die beiden angeführten Stellen können nur in einem solchen Zusammenhang vorgekommen sein, wie ihn unsere Sidre 'Aboda bieten [1]).

Auf Grund dieser Sätze, die sich in der Mischna wiederfinden, musste gefolgert werden, dass die älteste 'Aboda nichts weiter war als eine Rezitation des Mischna-Traktates Joma I—VII,

---

[1]) b. Joma 36b: ההוא דנחית קמיה דרבה ועבד כר׳ מאיר א״ל שבקת רבנן ועבדת כר״מ א״ל כר״מ סבירא לי כדכתיב בספר אורייתא דמשה, b. Joma 56b: ההוא דנחית קמיה דרבא אמר יצא והניחו על כן שני שבהיכל נטל דם הפר והניח דם השעיר אמר ליה חדא כרבנן וחדא כרבי יהודה אימא הניח דם השעיר ונטל דם הפר. Die Namen der hier vorkommenden Amoräer genau festzustellen, ist nicht mehr möglich. Im Kommentar des R. Chananel sind sie vertauscht, steht an der ersten Stelle רבא, an der zweiten רבה; Or Saru'a II, 128b führt an der ersten Stelle an: קמיה דר׳ אבא, D. Abudraham (vgl. תשלום אבודרהם S. 37) stimmt mit den Ausgaben überein. Ueber die Bedeutung von ההוא דנחית vergl. oben S. 34.

und dass sie im Wortlaut desselben die ganze Beschreibung des vom Hohepriester vollzogenen Kultus bot [1]). Die Vermutung schien dadurch Bestätigung zu finden, dass die erste von Autoren des Mittelalters genannte 'Aboda, mit den Worten שבעת ימים beginnt [2]), den Anfangsworten des Traktats Joma. Allein die Mischna in ihrem vollen Umfange eignet sich wenig für diesen Zweck, sie enthält an zahlreichen Punkten Kontroversen, während die 'Aboda lediglich Resultate geben darf, sie enthält überdies verschiedene Abschweifungen, die nicht zur Sache gehören und in einer 'Aboda überflüssig sind. Freilich war die Urform des Traktats Joma wesentlich kürzer als die heute vorliegende, es ist auch der Versuch gemacht worden, diese herauszuschälen [3]), man hat die kürzere Form für identisch mit der alten 'Aboda erklärt, aber auch dann bleibt immer noch zu viel übrig und ist der Inhalt zu trocken. Tatsächlich fanden diese Schwierigkeiten ihre Berücksichtigung. Was im Traktat Joma nicht zur fortlaufenden Darstellung des Kultus gehörte, wurde fortgelassen, bei Meinungsverschiedenheiten wurde eine Entscheidung getroffen, der Text wurde hie und da durch einen Schriftvers oder durch eine Stelle der Tosefta erweitert, ein wenig aus dem Traktat Tamid ergänzt, und mit diesen Abänderungen gelangte der Mischna-Traktat zum Vortrag. Nachdem sie ein Jahrtausend verschollen war, ist diese 'Aboda durch die Ausgrabungen in Cairo wieder ans Tageslicht gekommen, auf Grund von vier verschiedenen Fragmenten geben wir den Text im Anhang I. Er erfüllt alle Anforderungen, die wir an ihn zu stellen berechtigt sind; er beginnt שבעת ימים, und die beiden erwähnten, im Talmud beanstandeten Zitate kommen wortgetreu in ihm vor.

Dass eine so nüchterne Wiedergabe von Tatsachen nicht zu erwärmen vermochte, dass eine so trockene Registrierung für die Dauer nicht Element eines feierlichen Gottesdienstes bilden konnte, das leuchtet ein, auch die bescheidensten Ansprüche blieben dabei unbefriedigt. Sollte die Darstellung des

---

[1]) Zunz, Ritus S. 101.

[2]) Vgl. Siddur Amram, p. 47 b.

[3]) Vgl. Dérenbourg in REJ, VI, 43 ff.; Hoffmann, D. Die erste Mischna etc. S. 18 ff.; Strack. H. L., Joma, II. Aufl., 1904, wo die später hinzugefügten Stellen in eckige Klammern gesetzt sind.

Kultus des Versöhnungstages in der Liturgie bestehen bleiben — und das Bedürfnis danach war allerdings rege — so musste eine neue Form gefunden werden, die das Gemüt des Hörers tiefer zu ergreifen, seiner Phantasie reichere Anregung zu bieten geeignet war, sie musste durch Form und Inhalt ansprechen und fesseln. So trat die 'Aboda in ein neues Stadium ein, in das freier dichterischer Bearbeitung.

Leicht zu erfüllen war die neue sich bietende Aufgabe nicht. Durch die Poesie des Inhalts pflegt sich das Lehrgedicht selten auszuzeichnen. In unserem Falle waren die Schwierigkeiten ungewöhnlich gross. Einen spröden Stoff, dessen Umfang unabänderlich gegeben, dessen Anordnung bis ins Einzelne vorgeschrieben war, zu einer wahren Dichtung umzugestalten, ist ein nicht leichtes Unternehmen; nur ein starkes Talent, wofern es einem solchen Zwang sich unterwerfen wollte, wäre ihm gewachsen. Indes lauteten die Anforderungen der Jahrhunderte und der Länder, in denen die ältesten poetischen Bearbeitungen der 'Aboda entstanden, anders als die unsrigen. Die Aussenseite der Dichtung wurde über Gebühr geschätzt, die Poesie des Inhalts darüber vernachlässigt. Verse machen war damals eine mehr philologisch geübte Kunst, die in der bunten Mannigfaltigkeit und Geziertheit der Form, in einer gewaltigen Herrschaft über Sprache und Technik sich äusserte.

In Rücksicht auf ihre Umgebung verdienen die 'Aboda-Dichter alle Anerkennung; sie haben einen glänzenden Ausweg aus den Schwierigkeiten gefunden, indem sie einige Punkte herausgriffen, die der poetischen Ausschmückung zugänglich waren, und indem sie besonders den Schwerpunkt der Poesie in die Einleitung verlegten, wo sie vollständig frei zu schaffen in der Lage waren. Das Bild musste einen passenden Rahmen erhalten. Die alte 'Aboda begann mit den Worten der Mischna: „Sieben Tage vor dem Versöhnungstage entfernt man den Hohepriester aus seinem Hause nach der Halle der Beisitzer.“ Mit einem solchen Anfang konnte der Dichter unmöglich beginnen, er war gezwungen, sich eine poetische Einleitung zu schaffen. Am besten eignete sich eine hymnische Einführung, die von Gottes Gnade den Ausgang nahm und allmählich zum Thema

überleitete. Der älteste Verfasser — der unbekannte Dichter der in den spanischen Gemeinden üblichen 'Aboda אתה כוננת — gebrauchte da das sehr einfache Mittel, an die Weltschöpfung anzuknüpfen und über die wichtigsten Marksteine der biblischen Erzählungen hinzuführen zur Erwählung des Priesterstammes. Damit war er dann bei seinem Thema angelangt. In fünfzehn Versen schildert er, prunklos und doch recht eindringlich, die Schöpfung, die Einsetzung des Menschen ins Paradies und seine Vertreibung, die Sündflut, den Turmbau zu Babel, die Frömmigkeit der Erzväter, die Erwählung Levis unter den zwölf Stämmen. Die Darstellung ist so weit knapp und schlicht, erst wo er auf die Ahroniden zu sprechen kommt, wird der Dichter ausführlicher, dem Schmuck der Kleidung und den dienstlichen Pflichten der Priester widmet er verhältnismässig viel Raum.

So naiv dieser erste Versuch auch war, so tiefen Eindruck muss er auf die Zeitgenossen gemacht haben. Seine Darstellungsweise wurde vorbildlich für fast alle vom siebenten Jahrhundert an gedichteten Sidre 'Aboda, alle folgen diesem Muster. „Mit der Weltschöpfung beginnend, führen sie die wichtigsten Momente der jüdischen Urgeschichte durch bis zur Erwählung des Priesterstammes, und aus seiner Mitte des Hohenpriesters, des Vermittlers der Versöhnung“ [1]). Erst auf dem Höhepunkt der Poesie der Juden in Spanien wurde der „rezipierte Typus,“ verlassen; Moses ibn Esra aus Granada (um 1100) ist, soviel ich sehen kann, der Erste und Einzige, der von jener durch die Jahrhunderte geheiligten Gedankenverbindung abzugehen wagte, der mit einem vollklingenden, aus echter Dichterbrust kommenden Hymnus einsetzte und den Übergang von Gott zu seinen Priestern auf sehr leichtem und natürlichem Wege fand [2]).

Nachahmung bewunderter Vorbilder gehört zu den Eigentümlichkeiten orientalischer Poesie [3]), das war ein hinreichender Grund dafür, dass die 'Aboda-Dichter dem alten Schema treu blieben. Die herkömmliche Art hatte aber auch den grossen Vorzug, dass sie den Dichtern reiche Anregung brachte, dass sie ihnen ermöglichte, die Nüchternheit des Lehrgedichtes durch

---

1) Sachs, Rel. Poesie etc., S. 177f.

2) Das. S. 285.

3) J. Wellhausen, Die alte arabische Poesie, in Cosmopolis, I, 597.

Beimischung einer Reihe von lyrischen und epischen Elementen auszugleichen. Was konnte aus jenem flüchtigen Ueberblick über die Geschichte nicht alles gemacht werden! Da war zunächst das Schöpfungswerk der sechs Tage, es konnte in seinen Einzelheiten ausgeführt, es konnten die biblischen Beziehungen, die agadischen Auslegungen der einzelnen Gegenstände der Schöpfung herangezogen werden. Die Naturschilderungen der Psalmen und des Buches Hiob, die bei den Propheten gebrauchten Bilder aus der Natur, die Erzählungen der Schrift von der wunderbaren Durchbrechung des Naturverlaufs, sie alle mussten für die Ausschmückung dieser Einleitungen den Stoff liefern. Auf einer fortgeschrittenen Stufe wissenschaftlicher Erkenntnis, wie sie in Spanien erreicht ward, wurden sogar naturgeschichtliche Einzelheiten verwertet. Die Erschaffung des ersten Menschenpaares, seine Hoheitsstellung im Garten Eden, die Versündigung und Vertreibung, der Bruderzwist von Kain und Abel bildeten ein weiteres Stoffgebiet. Dann konnten Noah und die Sintflut, der babylonische Turmbau und die Sprachverwirrung bearbeitet werden. Vor allem aber bot die Gestalt Abrahams, „des Glaubenslichts, das in finsterer Nacht erstrahlte", so viel Anziehendes, dass sie die Dichter zu längerem Verweilen verlockte. Von Isaak wurde meist nur die Opferung erwähnt, so dass seiner lediglich im Zusammenhange mit der Glaubensstärke seines Vaters gedacht ward[1]). Eine stärkere Anregung brachten Jakobs wechselreiches Geschick, die wiederholten Offenbarungen Gottes in seinem Leben. Auch die Unterdrückung der Israeliten in Aegypten, die Befreiung durch Moses, die Wunder auf dem Zuge durch die Wüste wurden zur Behandlung herangezogen; allerdings tritt die Gestalt Moses niemals besonders in den Vordergrund. So kommt der Dichter endlich zur Errichtung des Heiligtums, zur Erwählung des Stammes Levi und zur Einsetzung des Priestertums. Da bot ihm der Midrasch, aus dessen Blumengarten er für seine ganze Poesie duftige Blüten entnommen hatte, den Uebergang zum Thema. Ahron und seine Söhne empfingen bei

---

[1]) Einige Zitate über die Erwähnung dieses Punktes bei den 'Aboda-Dichtern gibt Zunz, Synagogale Poesie, S. 137 ff. Wenn er bei Moses ibn Esra die Akeda vermisst, so liegt der Grund im Fehlen des geschichtlichen Gemäldes bei diesem Dichter.

der Errichtung der Stiftshütte in siebentätiger Vorbereitung ihre Priesterweihe; am Schluss der Vorschrift darüber heisst es: wie man an diesem Tage getan, hat der Ewige geboten weiter zu tun, um für Euch Sühne zu schaffen (Lev. VIII, 34). Diesen Vers hat der alte Midrasch[1]) auf die jedesmalige siebentägige Vorbereitungszeit des Hohepriesters für den Versöhnungstag gedeutet, und die 'Aboda-Dichter haben fast ohne Ausnahme diesen Vers zum Abschluss ihrer Einleitung und zum Uebergang zu dem in der Mischna Joma dargebotenen Stoff gewählt. Wiederum sind es erst die Spanier der Blütezeit, die sich von der Regel lossagen, die beiden ibn Esra, Moses und Abraham, haben sich selbständig den Uebergang geschaffen.

In der Ausführung der Einleitung begegnen wir bei der Mehrzahl der Dichter einer weitgehenden Aehnlichkeit, bis auf den Ausdruck stimmen sie häufig überein[2]). Man muss an die „schematische Topik der Kassiden“ bei den Arabern denken, um die Erscheinung richtig zu würdigen. Freilich hat nicht jeder Dichter stets sämtliche genannten Motive verwendet, auch nicht immer mit derselben Ausführlichkeit bei den Einzelnen verweilt, je nach der Richtung des Geschmackes und dem Reichtum der Phantasie der Einzelnen wurde bald dieser, bald jener Stoff bevorzugt. Aber es konnte auch geschehen, dass sie alle sich gleicher Beliebtheit erfreuten, und alle zur Bearbeitung kamen. Dann wuchs die Einleitung, deren Länge ohnehin regelmässig im Missverhältnis zur Ausführung des Themas stand, ins Ungemessene. In den 'Abodas des Salomo ha-Babli aus Rom (ca. 1000) und des Isaak ibn Gajjat aus Lusena (um 1050) nimmt sie eine volle Hälfte der ganzen Poesie ein, 106 bezw. 110 Doppelverse, in einigen Fragmenten sogar noch mehr.

Somit wäre der Dichter bei seiner Aufgabe angelangt, der Versifizierung des Kultus des Versöhnungstages, aber ehe er auf das Thema eingeht, fesseln ihn noch einige Argumente, hält er sich bei einzelnen malerischen Punkten auf, die seine Phan-

---

[1]) Sifra, Abschn. צו, Ende: כאשר עשה ביום הזה צוה ה׳ מיכן אמרו שבעת ימים קודם יום הכפורים מפרישין כהן גדול . . .; vgl. auch b. Joma 4a, jer. am Anfang.

[2]) Ein reichhaltiges Verzeichnis von „Parallelen der 'Aboda's“ bietet Zunz, Literaturgeschichte der synagogalen Poesie, Beilage III, S. 643 ff.; selbstredend liessen sich dieselben durch die neuen Texte beträchlich vermehren.

tasie anregen. Zunächst verbreiteten die Paitanim sich ausnahmslos gern über die Woche, die dem Hohepriester zur Einführung diente, in der er über die Heiligkeit seiner Mission, über die Bedeutung und Ordnung seines Dienstes Belehrung empfing. Auch die Massregeln am Rüsttage und die Vorbereitungen am Tage selbst waren ein beliebtes Thema, das lange ausgesponnen wurde in einer Art, die stellenweise das Kopfschütteln der Halachisten erregte[2]. Unter den Vorbereitungen war eine, die von einigen Verfassern bearbeitet, die poetischeste Stelle ihrer 'Aboda genannt werden kann. Wie die grossen Epiker ihre Helden bei der Rüstung vorführen und jedem einzelnen Gewande Aufmerksamkeit widmen, so haben einige Dichter, vor allem der älteste mit Namen bekannte, Jose ben Jose (um 650) den Hohepriester beschrieben, wie er den priesterlichen Schmuck anlegt. Es handelt sich um die goldenen Gewänder, die beim Morgenopfer getragen wurden, die für den besonderen Kultus des Tages nicht zur Verwendung kommen durften, es war ein rein poetisches Bedürfnis, das die Dichter zur Betrachtung und Darstellung dieses Punktes führte. Die talmudische Agada, besonders die palästinische[1], hatte bereits die Bedeutung der Priestergewänder als Sühnemittel symbolisch ausgelegt, die 'Aboda-Dichter folgten ihr darin, dass auch sie bei der Beschreibung des prächtigen hohepriesterlichen Schmuckes jedem seiner Gewänder eine sühnende Wirkung für bestimmte Arten von Vergehen zuschrieben. Salomo ibn Gabirol suchte seine Vorgänger noch zu übertreffen. Er beschreibt den Brustschild des Hohepriesters in seinen Einzelheiten, auf dessen zwölf Edelsteine verteilt er nach der biblischen Andeutung die Namen der zwölf Stämme, aber jedem Namen fügt der Dichter eine Anspielung aus dem Segen Jakobs bei, und obendrein bringt er sie in Verbindung mit den zwölf Sternbildern des Tierkreises.

Auf diese Weise wurde der eigentliche Gegenstand der Dichtung in der Darstellung vollständig zurückgedrängt, der Kultus des Versöhnungstages an sich wurde in wenige Zeilen zusammengefasst und beschränkt auf diejenigen Angaben, die un-

---

[1]) Vgl. dazu Dérenbourg in REJ, VI, 75ff. Ich gedenke, an anderer Stelle näher auf dieses Thema einzugehen.

[2]) jer. Joma VII, 3 (44b), vgl. b. 'Arakhin 16a.

entbehrlich waren zur Ueberleitung von einem Sündenbekenntnis zum andern. Vorgänge, die sich dramatisch beleben liessen, erfreuten sich der Beachtung der Dichter. Wie der Hohepriester, geleitet vom Tempelhauptmann, סגן, und dem Vorsteher der diensttuenden Abteilung, ראש בית אב, zu den beiden Böcken hinschritt und das Los warf, um den einen als Opfer für Gott, den anderen für den 'Asasel zu bestimmen, solche Szenen schilderten sie mit Vorliebe. Hingegen wurde das Opfer mit wenigen Worten abgetan, der Dienst im Allerheiligsten, die Zubereitung des Räucherwerks, die Sprengungen des Opferblutes sind auf das knappste Mass zusammengedrängt[1]), selbst im Verhältnis zur Mischna erscheinen sie auffallend gekürzt. Nur Meschullam b. Kalonymos hat in seiner im deutschen Ritus üblichen 'Aboda sich in wortreicherer Darstellung gefallen. Die anderen Dichter hingegen haben auch hier nur den rasch fortschreitenden Handlungen ihre Aufmerksamkeit zugewendet; sie beschreiben die Schwierigkeiten des wiederholten Eintretens in das Allerheiligste, die Geschicklichkeit in der Zubereitung des Räucherwerks. Ebenso bietet ihnen der fröhliche Abschluss, der Jubel des begeisterten Volkes, der Triumphzug des Hohepriesters ein willkommenes Arbeitsfeld.

Von ausschlaggebender Bedeutung wurde für unsere Literaturgattung die äussere Form. Mit dem Uebergang zur freien poetischen Bearbeitung musste die 'Aboda das Gewand des Piuts anlegen. Die Form schien jenen Zeiten eine unerlässliche Bedingung der Poesie zu sein, ohne die schwere Rüstung des Piut war eine synagogale Dichtung undenkbar, und ihre ganze Gestalt wurde durch deren Gewicht eingezwängt und niedergedrückt. Für die 'Aboda kommen an den Anfängen der Zeilen Alphabete und damit verbunden Namens-Akrostichen, an deren Enden Reime und Bibelverse zur Anwendung. — Die älteste poetische 'Aboda אתה כוננת liess die Zeilen in alphabetischer Ordnung aufeinander folgen, abwechselnd in gerader und umgekehrter Reihe. Allmählich wurde die Form komplizierter, die alphabetischen Zeilen erweiterten

---

[1]) Dabei wurden gerade sie als das wichtigste betrachtet; vgl. Siddur Amram 48b: ויש בהן הזאות ווידויין והן חובת היום וסדר עבודות.

sich zu alphabetischen Strophen, die 2, 4 und 5, aber auch 8, 10, 20 und sogar 24 Verse zählten; und wie es 'Abodas gab, die in Halbzeilen zerfielen, bei denen jede mit dem betreffenden Buchstaben begann, so gab es auch solche mit Doppelzeilen, bei denen stets nur der zweite Vers mit demselben anhob. Die Dichter waren im allgemeinen bestrebt, mit einem Alphabet auszukommen, und richteten die Länge der Strophen danach ein; gestattete die breite Anlage ihrer Dichtung das nicht, so nahmen sie mehrere Alphabete und wechselten zwischen der gewöhnlichen (א״ב) und der umgekehrten Folge (תשר״ק) ab. Das Alphabet wird in den allermeisten Fällen so verwertet, dass es als erster Buchstabe an der Spitze des Verses steht, es kann aber auch in sehr gekünstelter Form angewendet werden. Saadja's 'Aboda besteht aus 22 Strophen von je 4 Zweizeilern, achtmal mit demselben Buchstaben des Alphabets, aber jeder Zweizeiler hat am Anfang vor seinem Buchstaben noch die Präposition ב׳, und mit demselben Wort, mit dem er beginnt, nur unter Weglassung des ב׳, schliesst er auch. Dieses Beispiel, das dem Dichter eine schier unerträgliche Fessel auflegt und die Eleganz der Sprache stark beeinträchtigt, fand in Spanien die eifrigste Nachahmung. Joseph ibn Abitur, Isaak ibn Gajjat, Moses ibn Esra, wahrscheinlich auch Gabirol, sind ihm gefolgt, nur dass bei ihnen jedes Mal das zweite Wort des Zweizeilers gleichzeitig den Schluss des selbigen und den Anfang des folgenden Zweizeilers bildet.

Verhältnismässig selten ist in den 'Aboda-Dichtungen ein Akrostichon anzutreffen; wo es vorkommt, haben die Dichter an die Alphabete noch einige Verse angereiht, deren Anfangs-Buchstaben ihren vollen Namen mit vorhergehendem אני, folgendem חזק ergeben (z. B. אני משה בן יעקב בן עזרא חזק.) Auch über diese gangbaren Formen hinaus haben die 'Aboda-Dichter sich bisweilen besondere äussere Fesseln auferlegt. Die 'Aboda des römischen Ritus und ein Fragment eines Unbekannten (Anhang X) sind so angeordnet, dass die Strophe aus vier Doppelzeilen besteht; jede Doppelzeile schliesst mit einem kurzen Glied von zwei Worten, deren erstes ולא, deren zweites meist ein Verbum ist. Gabirol's 'Aboda (Anhang VI) hat ebenfalls Strophen von vier Doppelzeilen; die Strophen beginnen abwechselnd mit אז und טרם, während jede zweite Vershälfte durch

עד לא eingeleitet wird, und erst nach diesen Partikeln folgen die entsprechenden alphabetischen Strophenanfänge.

Auch an Rhytmus fehlt es den 'Abodas nicht, die Dichter waren bestrebt, durch annähernd gleiche Silbenzahl innerhalb der Versteile einen gewissen Gleichklang herzustellen. Ein durchgeführtes Metrum hingegen begegnet in den 'Abodas, selbst in der Blütezeit der spanischen Dichtung, nicht; erst S. D. Luzzatto hat in seiner 'Aboda ein Versmass ziemlich konsequent durchgeführt.

Mit diesen Schwierigkeiten, die sie den Syrern entlehnte, verband die hebräische Poesie das Kunstmittel der arabischen Dichtung, den Reim. Die ältesten 'Abodas aus der Zeit, die der Beeinflussung durch die Araber vorhergeht, sind davon noch frei; Kalirs 'Aboda ist die erste, die ihn durchgeführt zeigt. Von dieser Zeit ab begegnet er bei allen Dichtern in der verschiedenartigsten Anwendung. Manche begnügten sich mit gleichen Vers-Endungen für die ganze Poesie, — nach Art der Kassiden — meist noch der günstigste Fall, da dann ziemlich naive Dichtungen vorliegen. Andere verwendeten durchgehenden Reim für die Strophen, die oben genannten spanischen Dichter für die Zweizeiler, während bei anderen in der ganzen Poesie die geraden oder die ungeraden Verse ihren durchgehenden Reim haben. Wiederum gibt es 'Abodas, bei denen alle Teile des Verses, und solche, bei denen die Versteile paarweise untereinander reimen (ibn Gajjat, Gabirol (?) und beide ibn Esra's). — Nun aber erfährt der Reim eine ganz besondere Erschwerung durch die Variierung mit Bibelstellen. Bei Kalir und den spanischen Dichtern ist der vierte Versteil stets ein biblisches Zitat, und dieses dient zum Reim mit einem oder mehreren der vorhergehenden Versteile. Eine 'Aboda, von der sich vier Fragmente gefunden haben, (Anhang XVI) ist so angeordnet, dass jeder Buchstabe des Alphabets in vier Strophen von je drei Doppelzeilen wiederkehrt; diese drei Reihen reimen untereinander sechsmal, einen siebenten Reim liefert jedes Mal ein Bibelvers. Die letzten Worte dienten, wie wir oben sahen, häufig als „Ringworte", als Beginn des nächsten folgenden Verses (Kalir) oder Zweizeilers (ibn Abitur u. s. w.). Dasselbe Wort musste also einem biblischen Zitat entnommen sein, mit einem bestimmten

Buchstaben des Alphabets beginnen, für den Reim dienen und dann noch an drei verschiedenen Stellen sich verwenden lassen, — eine unerträgliche Vielseitigkeit, die man ihm zumutete.

Akrostichis und Reim wirkten wie Schraubstöcke, die die Dichtungen einzwängten, die Frische und die Anmut der Sprache daraus verdrängten. Sie hatten Künstelei und Unnatur im Ausdruck zur Folge, die dichterische Schönheit hingegen trat zurück, und wir können auf die hebräischen Dichter dieser Gattung das Urteil übertragen, das Duval[1]) über die Syrer der Verfallszeit gefällt hat, „qu' ils furent des versificateurs et non des poètes.“ Den Dichtern gebührt das Verdienst, die hebräische Sprache weiter entwickelt und geschmeidig gemacht, den agadischen Stoff und die Bedeutung der Feste ihren Zeitgenossen in ansprechender Form dargeboten zu haben. Sie standen ferner in vollem Einklang mit dem Geschmack ihrer Zeit, die die sklavische Nachahmung alter Stilarten als Vorzug betrachtete, die den Kunstwert einer Dichtung nach der Künstelei ihres Aufbaues und ihrer Form bemass. Unter Berücksichtigung dieser Tatsache, dass die Dichter den Besten ihrer Zeit genug getan, können wir sagen, dass sie geschaffen haben für alle Zeiten.

Aus dem Stoff der 'Aboda wird seit der Zeit ihrer freieren Bearbeitungen ein Punkt stets ausgeschieden, der allerdings für poetische Ausgestaltung eine ganz besondere Eignung besitzt, dessen Darstellung innerhalb des Rahmens der Dichtung hingegen grosse Schwierigkeiten darbot; wir meinen das kurze Gebet, das der Hohepriester nach seinem ersten Eintritt in das Allerheiligste verrichtete. In der Mischna ist es nur andeutungsweise erwähnt, im Talmud aber werden nähere Angaben darüber gemacht. Wir besitzen es in zwei Rezensionen, einer kurzen babylonischen und einer ausführlicheren palästinischen. Welche von beiden die ursprüngliche sein mag, lässt sich heute schwer sagen. Es liegt nahe, den wenigen, beiden Ueberlieferungen gemeinsamen Punkten die Echtheit zuzusprechen, doch ist auch darin Vorsicht geboten. Bestimmte Bitten waren nicht vorgeschrieben, und wenn es auch wahrscheinlich ist, dass die Wohl-

---

[1]) R. Duval, La littérature syriaque, 1899, p. 26.

fahrt des Volkes vor allem den Gegenstand des Gebetes bildete, so lässt sich das doch nicht mit Sicherheit beweisen.

Im späteren Gemeindeleben wurde dieses Gebet als ein aktuelles, auf das laufende Jahr bezügliches angesehen[1]). In den poetischen 'Abodas ist es stets ans Ende gerückt, gleichsam als Nachtrag gegeben. Soweit es durch den Druck in einem der gebräuchlichen Riten bekannt ist, zeigt es überall eine überarbeitete Form; in den Handschriften, die hier zum ersten Male benutzt sind, treffen wir wiederholt noch den alten Wortlaut, und zwar ist es bald der palästinische Talmud, bald der Midrasch Jelamdenu, der wörtlich benutzt wird. Nur selten stehen diese wenigen Bitten allein, meist werden sie in erweiterter Gestalt oder in Verbindung mit einem ausführlichen Gebete vorgebracht. Die Ueberarbeitungen sind wiederum fast durchweg in alphabetischer Folge gehalten, d. h. so, dass die Beschaffenheit des Jahres, dessen Gedeihen das Gebet gilt, durch Epitheta nach der Reihe der Buchstaben des Alphabets ausgedrückt wird. Das Alphabet kann aus Substantiven bestehen, z. B. שנת אוסם שנת ברכה oder aus kurzen Sätzen, die mit dem betreffenden Buchstaben beginnen, z. B. im Ritus von Tripolis ארץ תתן יבולה בעתו תוריד הגשם. Ein ganz gekünsteltes Schema enthält das Gebet im römischen Ritus, wo jeder Satz mit dem dreifachen Alphabet gebildet ist: שתאמץ אהבת אמוניך, שתברך בני בחוניך; selbstredend ist das eine ziemlich junge Dichtung. Bei diesen Stücken nun kommen im einzelnen wohl Abweichungen vor, doch sind sie ganz unwesentlicher Art. Der Typus ist überall derselbe, ein Beweis, wie früh diese Gruppe ausgearbeitet war, das Stück gehört in die für die Liturgie fruchtbare, uns aber völlig dunkle Zeit vom fünften bis siebenten Jahrhundert[2]).

Die Erwähnung des Austritts des Hohepriesters aus dem Heiligtum rief die Erinnerung an die Schilderung wach, die das Buch Sirach von Simon dem Gerechten entwirft: Wie prächtig war er, wenn er aus dem Zelte hervorblickte, wenn er von innerhalb des Vorhangs heraustrat[3])!

---

[1]) Im Orient hatte man eine besondere Formel der Ueberleitung dafür, vgl. Jos. Kimchi, עבודת הקדש, 174a.

[2]) Zunz, Ritus S. 102; Literaturgeschichte etc., S. 65f.

[3]) Sirach 50, 5 מה נהדר, vgl. Rapoport in בכורי העתים, IX, 116, Landshuth, Onomasticon 274, JQR, X, 198. 204.

Die 'Aboda-Dichter knüpften daran an und liessen dem obigen Gebet fast ausnahmslos eine ebensolche Beschreibung folgen; einige wenige schicken sie voraus, der Ritus von Algier enthält nur eine Zeile darüber, und allein im römischen fehlt dieser Passus ganz. Der Typus ist auch diesmal überall derselbe, Sätze in alphabetischer Reihenfolge, in gerader und umgekehrter; aber die Mannigfaltigkeit ist ausserordentlich gross, fast jeder Ritus und jedes unserer neuen Fragmente zeigen einen anderen Wortlaut, im Ganzen liegen uns zwölf abweichende Stücke vor. Neben einfachen treten hier sehr komplizierte Formen auf, zu den kurzen Sätzen, wie sie der deutsche, der spanische Ritus und einige Handschriften enthalten, kommen schwierigere, wie im Machsor Romania, wo jedem Satz eine Begründung mit על כי שרת und demselben Buchstaben des Alphabets beigegeben ist. Auch ist vielfach die Darstellung durch den Reim erschwert, wenn innerhalb derselben oder zweier folgender Zeilen gleiches Vers-Ende ist. Oder es sind die Namen der Frommen aus dem Altertum, besonders der Patriarchen und Propheten, oder endlich die Namen der biblischen Bücher benutzt, um den Glanz des Hohepriesters damit zu vergleichen. Die komplizierteste Form, vereint mit der Klage um das Aufhören des Glanzes, findet sich in Bodl. MS. Heb. e 40 (2705). In einem Fragment schliesst an unser Stück noch ein anderes ähnlichen Inhalts an, ein Hymnus auf Ahron, der zu solcher Würde auserkoren war; es ist ebenfalls alphabetisch abgefasst: Bodl. MS. Heb. e 77 (2851).

Bei der Schilderung des alten Glanzes entringt sich der leichtbegreifliche Stossseufzer, dass all diese Herrlichkeit der längst hingeschwundenen Vergangenheit angehört, wo der Tempel stand כל אלה בהיות היכל על יסודותיו. Man konnte sich mit diesem Satze als Uebergang begnügen, aber meist wurde er in einer besonderen Poesie weiter ausgesponnen, das ganze Alphabet wurde durchlaufen, um noch andere Momente aufzuführen, die das einstige Glück vergegenwärtigen sollten. Auch bei diesen Alphabeten kommen die verschiedensten Kombinationen vor. Nun folgt auf das Lob der Zeit der Preis der Zeitgenossen: „Heil dem Auge, das solches schauen durfte, ja beim Hörensagen krampft sich unser Herz.“ Ursprünglich stand hier kaum mehr als der eine Satz, doch bald setzten die Paitanim auch da an

und arbeiteten ihn in alphabetischen, gereimten und nicht gereimten Poesieen näher aus. Spanien hatte den beneidenswerten Besitz von Poesieen seiner besten Dichter zu diesem Gegenstande; Salomo ibn Gabriol, Moses und Abraham ibn Esra und endlich Jehuda ha-Levi bemühten sich um seine Ausschmückung.

War die Verherrlichung der Vergangenheit eine übertriebene, so lag der Blick auf die Gegenwart ziemlich nahe, sie bot in ihrer Trostlosigkeit einen genügend grossen Gegensatz. Die Gedankenverbindung war leicht gefunden, „der Väter Sünden haben den Tempel zur Zerstörung gebracht, unsere Schuld hat die Erlösung hinausgeschoben,“ es gibt kein Heil und keine Hülfe, es sei denn bei unserem Vater im Himmel, an ihn richtet sich darum die Bitte um Vergebung und Erlösung. Nun kann auch jedes dieser Stücke wiederum durch besondere alphabetische Poesieen erweitert werden, die Klage wird dadurch breiter, wortreicher, nicht bewegter. Am reichsten ist der deutsche Ritus mit solchen Stücken ausgestattet, in gleicher Vollzähligkeit finden sie sich sonst in keinem der bekannten Gebetbücher, in den handschriftlichen Fragmenten ebenfalls nur ein einziges Mal. Das für die Elegieen verarbeitete Material gehört zu dem ziemlich alten Bestande der Selicha und weist sicher alte palästinische Formen auf, leitet auch im deutschen Ritus heute noch zu den Selichot über.

Das Beiwerk überwucherte dermassen, dass es die 'Aboda an Umfang übertraf. Die Folge war, dass die Gemeinden sich dagegen schützen, es von der Liturgie ausschliessen mussten, so ist es aus den Gebetbüchern zum grossen Teil wieder verschwunden. Im Ritus von Troyes werden sämtliche Stücke, auch die poetischen Bitten am Anfang, als ungehörig zurückgewiesen [1]), mit Ausnahme von אופל אלמנה wurde zu Mussaf des Sühnefestes von den übrigen verwandten Klagegebeten nur Anfang und Schluss rezitiert [2]).

---

[1]) סדר טרוייש, herausg. von Dr. M. Weisz, Frankfurt 1905, S. 28; vgl. dazu die Korrekturen von Al. Marx in ZfHB, IX, S. 146: אין אומר קודם לכן שנת שנת וכל אותה מליצה כי אותה ברכה אינה בתלמוד גם לא תנות צרות ולא אמרנו נגזרנו כי לא נתקן שם תנות צרות רק כדי להתחיל בסליחות אמרנו נגזרנו.

[2]) Zunz, Ritus, 140f.

Wie sie einen Epilog hatte, so erhielt die 'Aboda auch einen Prolog רשות (נטילה). In ältester Zeit bildete sie einen Anhang zur Tefilla und schloss sich an diese unvermittelt, als neues Stück der Liturgie, an. Oder vielleicht kam damals schon die einfachste und ursprünglichste Form des Prologs vor, die sich auch bis heute erhalten hat: אוחילה לאל [1]). Sicherlich wurde diese vorangestellt, als die 'Aboda späterhin innerhalb der Tefilla zum Vortrag kam. An der Stelle, an der er den vom Versöhnungstage handelnden Vers des Pentateuch zitierte, musste der Vorbeter (שליח צבור) das Gebet unterbrechen, und er selbst, oder ein eigens hierzu bestellter Dichter (פייט) trug die Einlage für den Festtag vor. Nunmehr war selbstredend eine besondere Einführung unentbehrlich. Zu אוחילה trat dann noch ein kleiner Hymnus hinzu, der, beeinflusst von dem Anfang des Seder 'Aboda, wo gewöhnlich die Schöpfung behandelt wurde, in einigen wenigen Versen die Vorweltlichkeit Gottes besang. Diese Ergänzungen nannte man בריות. Auch die Form des Prologs behielt recht lange ihre überlieferte Gestalt, noch Jose ben Jose scheint keinen eigenen Prolog verfasst zu haben. Die Zeiten änderten sich, die Dichtkunst breitete sich aus, Phantasie und Geschmack des Publikums forderten Abwechslung. Da wurde es Brauch, dass in jeder Gemeinde jedes Jahr ein anderes Stück zum Vortrag kam. Es mag nicht immer sehr originell, — auch die vorhandenen 'Abodas weisen ja weitgehende Uebereinstimmungen auf — selten wertvoll gewesen sein und ging, wie es für den Augenblick verfasst war, auch im Augenblick wieder unter. Die Zahl der Poesieen, die die Zeiten überdauerten, war äusserst gering, und sicherlich kamen auch auf diesem Gebiete die Gaben ohne Wahl zur Verteilung, und ist nicht immer gerade den besten Stücken auch das günstigste Geschick beschieden gewesen.

Wie dem auch sei, mit der Verbreitung der Poesie wurde es Sitte, dass der Dichter auch einen eigenen Reschut verfasste, mit dem er seine Person und das Thema seiner Dichtung einführte. Von Kalir ab haben das fast alle Dichter getan, die

---

[1]) Dieses Stück steht im Siddur von Amram und Maimonides innerhalb der Tefilla und endet bei Maimuni bezeichnender Weise mit בא״י למדני חקיך; das ist noch ein Hinweis, dass auf die Worte ein ganz neues Stück folgte.

meisten benutzten den Prolog, um akrostichisch ihren Namen anzugeben. Der Prolog ist nie übermässig lang, in seiner äusseren Form schliesst er sich der 'Aboda an, alphabetische oder andere Akrostichis am Anfang, Reim oder Bibelverse am Ende, völlig entsprechend der Hauptdichtung; nur ist die Form des Prologs freier, beweglicher, die Verse sind kürzer, weniger schwerfällig. Im Inhalt und Ausdruck ist die Ausführung ebenfalls eine leichtere, sie zeigt weit mehr Schwung. — Auch die Prologe hatten ihr Schicksal. Im Laufe der Zeit sind viele nicht abgeschrieben worden und verloren gegangen, wir besitzen zwei 'Abodas und keinen Reschut von Saadja. Aber die Gemeinden verkannten auch oft den organischen Aufbau, sie warfen 'Abodas und Reschujot zusammen, die nicht zueinander gehörten. Der altfranzösische Ritus übernahm zur 'Aboda Jose's den einem Unbekannten angehörenden, keinem anderen als dem Apostel Petrus zugeschriebenen Prolog אתן תהלה. Der sefardische Ritus liess Gabriol's 'Abodas untergehen, verband aber seinen Reschut mit der alten Aboda אתה כוננת.

Ueberhaupt bietet es mancherlei Interesse, die Wanderung der 'Abodas und der zugehörigen Poesieen zu verfolgen. Abraham ibn Esra's Seder z. B., der im Ritus von Avignon und Carpentras bis auf die Neuzeit erhalten blieb, war im Mittelalter vielfach in Rom, und was noch auffallender ist, in Yemen üblich, bis er am letzteren Orte durch das Bekanntwerden des sefardischen אתה כוננת verdrängt wurde [1]. Die Gemeinden übernahmen bei solchen Uebertragungen, was ihnen gerade in die Hände fiel, und ergänzten so gut sie konnten. Daher folgen die Gedichte Joseph ibn Abitur's, Moses ibn Esra's oder Jehuda ha Levi's fremden 'Abodas, die Auswahl und Ueberlieferung geschah nicht nach literarhistorischen Gesichtspunkten, sondern nach den gottesdienstlichen Bedürfnissen.

Als Bestandteil der Mussaf-Tefilla ist die 'Aboda in die Liturgie eingetreten, als solcher hat sie sich schliesslich auch behauptet; wie an allen Festtagen die Opfer im Mussaf erwähnt werden, so sollte auch der Kultus des Versöhnungstages nur in diesem Gebete zur Darstellung kommen. Den Ge-

---

[1]) Tiḳlâl II, 92b.

meinden im Orient, in der Blütezeit des Piut genügte das nicht, sie wünschten nach dem Vorbilde des Sündenbekenntnisses, das in jedem Gebet enthalten war, auch die 'Aboda in den drei Tefillot des Tages, auch im Morgen- und im Mincha-Gebet vorgetragen zu sehen. Dem Bedürfnis konnte mit Leichtigkeit genügt werden, denn poetische Stücke waren in reicher Auswahl vorhanden. Die babylonischen Geonim traten diesem Brauche entgegen und beschränkten die 'Aboda auf das Mussafgebet, dennoch konnten sie zunächst mit ihrem Widerspruch nicht durchdringen [1]. Am längsten scheint sich der Brauch in Bagdad erhalten zu haben, selbst der dort ansässige spätere Gaon Hai b. David war ohnmächtig dagegen. Noch Saadja kannte im zehnten Jahrhundert die Sitte der dreimaligen Rezitation einer 'Aboda, oder an vielen Orten wenigstens einer zweimaligen [2].

So geschah es in der Zeit, wo die Poesie lebendig und der Piut beliebt war. Später versiegte die schöpferische Kraft, die Gemeinden wünschten ausserdem eine gewisse Stetigkeit, sie wählten ein Stück für den Ritus ihres Ortes und hielten daran fest. Im Laufe der Jahrhunderte trat sodann ein weiterer Wechsel ein. Ursprünglich befand sich die 'Aboda nur in den Händen des Verfassers, war sein individueller Besitz; er trug sie laut vor, die Gemeinde hörte stillschweigend zu [3]. Später verschafften sich auch die Einzelnen einen Text und lasen ihn mit dem Vorbeter zugleich, und vollends mit dem Buchdruck kam der Wortlaut in die Hände aller Betenden. So verlor die 'Aboda den Charakter der unmittelbar, persönlich empfundenen Poesie, sie büsste ihre Ursprünglichkeit ein, wurde ein fester Bestandteil der Liturgie, sie wurde Gebet, geheiligt durch die Gewohnheit, ausgezeichnet durch eigene Melodieen.

Durch diesen Lauf der Entwicklung wurden die 'Abodas Literatur, und sie erlitten nun auch alle Schicksale der Lite-

---

[1]) Zur Sache ist zu vergleichen Or Sarua ה׳ יום הכפורים, § 281, II, f. 128, womit, wie mir Prof. Dr. Büchler in London nach dem Manuscript freundlichst mitteilt, ראבי״ה § 529 identisch ist. Vgl. ferner Is. ibn Gajjat הלכות, ed. Bamberger, S. 63 und Dernburg in Geiger, Wissenschaftl. Zeitschrift, V, 398.

[2]) Ben Chananja VIII, 117; Bondi, Siddur u. s. w. S. 38.

[3]) Is. ibn Gajjat in ארחות חיים I, 107b, § 38.

ratur. Davon ist das schlimmste, dass ein Teil von ihnen wenig Beachtung fand und verloren ging; nur ganz allmählich erhalten wir jetzt einen Bruchteil dieser einst viel gepflegten und weit verbreiteten Literaturgattung wieder. Die geringe Widerstandskraft entschuldigt der Umstand, dass sie mit der Zeit nicht verstanden wurden und der Auslegung bedurften. 'Abodas wurden übersetzt[1]) und erläutert, bereits aus dem Mittelalter rühren eine Anzahl ausführlicher Kommentare zu den geläufigen 'Abodas her[2]): man kann nicht sagen, dass die Erklärungen stets entbehrlich seien.

Das Ansehen der 'Abodas war ein grosses, sie wurden als Autoritäten für die Halacha, besonders für die Auffassung des Traktats Joma verwendet, wie alte massgebende Quellen angeführt und erörtert. Freilich liegt diesem Brauche ein methodischer Irrtum zu Grunde, den Dichtern war nur am Gange der Opferhandlung im allgemeinen gelegen, die Einzelheiten, die den Talmudisten beschäftigten, konnten sie garnicht alle beachten[3]). Oder aber sie folgten in manchen Punkten palästinischen Traditionen, die Erklärer des babylonischen Talmuds konnten sich dann bisweilen schwer herausfinden. Auch die poetische Einkleidung führte häufig mit Notwendigkeit dazu, dass die Halacha nicht immer sorgfältig erwogen wurde; denn darin bestand eben der Unterschied zwischen den ältesten und den späteren 'Abodas, dass jene Halacha waren, diese hingegen freie, poetische Wiedergabe des am Versöhnungstage vollzogenen Kultus.

---

[1]) z. B. ins Persische, vgl. JQR, X, 605.
[2]) Sie sind im zweiten Teil bei den einzelnen Poesieen angeführt.
[3]) Vgl. Josef Karo zu Tur I, 621.

B.

So einfach und durchsichtig die Entstehung und Entwicklung der 'Aboda-Dichtung ist, so wenig war bisher über ihre Literaturgeschichte bekannt. Bis in die Neuzeit lag sie sehr im Argen; es fehlte jede Kenntnis von der Mannigfaltigkeit dieser Literaturgattung. In den Gemeinden schätzte man ausschliesslich dasjenige Stück, das im eigenen Ritus Platz gefunden hatte, um die Existenz der anderen war man höchst unbekümmert, und selbst bei den angenommenen herrschten seltsame Vorstellungen über die Herkunft und die dichterische Bedeutung der Verfasser. Es ist ganz auffallend, wie viele Irrtümer über diese Poesie im Mittelalter verbreitet waren. — Der merkwürdigste und überraschendste ist sicherlich jener, der Petrus zum Autor des Prologs zur altfranzösischen 'Aboda, אתן תהלה, machte [1]). Eine im Mittelalter unter den Juden weit verbreitete Legende erklärte, dass Simon Kefa, Petrus, sich für das Judentum geopfert, dass er, um eine reinliche Scheidung zwischen beiden Religionen herbeizuführen, sich scheinbar zum Christentum bekannt und diesem eigene Ritualien vorgeschrieben hätte. Dann hätte er sich in Rom ein Kastell zur Wohnung erbauen lassen, er hätte dort bei Wasser und Brot gelebt und im Interesse des Judentums gewirkt, insbesondere verschiedene Gebete verfasst [2]).

Von noch bedenklicherer Unkenntnis zeugt eine andere Angabe im Machsor Vitry. Die Auswahl von 'Abodas soll dort als dem Belieben der Gemeinde überlassen hingestellt werden,

---

[1]) Auch Sokrates, סוקרט האלהי, wurde u. a. unter die Piut-Dichter versetzt, Vgl. Margoliouth, Hebrew und Samarit. Mscrpts in the Brit. Mus. II, 353a zu Add. 18690.

[2]) Vgl. Machsor Vitry, S. 368: מימות שמעון כיפה שיסד סדר של יום הכפורים אתן תהלה. Vgl. auch Rosenberg, קובץ מעשה ידי גאונים קדמונים II, 107. Auch die Abfassung von נשמת wurde Petrus zugeschrieben. Raschi sprach sich gegen diese Anschauung sehr energisch aus, M. Vitry, S. 282. Die Literatur über die Petrus-Legende ist zusammengestellt bei Vogelstein und Rieger, Gesch. d. Juden in Rom, I, 166 ff.; Beilage zur „Allgemeinen Zeitung“ in München vom 20. Nov. 1906.

und es werden neben der altfranzösischen 'Aboda drei Stücke zur Benutzung empfohlen, die allesamt nicht 'Abodas sind[1]).

Dass man den Piut-Dichter Jose b. Jose ohne Bedenken als Hohepriester bezeichnete, nimmt bei dem bekannten unhistorischen Sinn des Mittelalters wenig Wunder. — Wie leicht die Irrtümer bei ähnlich lautenden Namen sich einstellten, und wie wenig Sorgfalt solchen Fragen zugewendet wurde, zeigt mit erschreckender Deutlichkeit das Machsor Romania, dessen 'Aboda in den einleitenden Bemerkungen richtig ר' שלמה הקטן, Salomo ha Babli aus Rom[2]), zugeschrieben ist, aber schon in der wenige Zeilen später folgenden Ueberschrift ist Salomo Gabirol als Verfasser genannt.

Wenn die Missverständnisse so zahlreich sind, wo sie leicht zu vermeiden waren, welche Ratlosigkeit musste erst in solchen Fragen herrschen, wo tatsächlich verwickeltere literarhistorische Probleme vorlagen. Wir besitzen zwei 'Abodas, die mit den Worten אתה כוננת beginnen, von denen eine Jose b. Jose zugehört. Dass das Mittelalter sich da nicht heraus fand, über die Verfasser allerlei herumriet, das eine Stück sogar Kalir zuschrieb[3]), wird nicht erstaunlich sein. Sind ja über diesen Punkt bis in die Neuzeit die Ansichten noch nicht geklärt! In unseren Tagen wurde das Problem noch ein wenig schwieriger dadurch, dass die 'Aboda אזכיר גבורות gefunden, von einem glaubwürdigen alten Zeugen dem Jose b. Jose zugeschrieben wurde, und die Möglichkeit, dass ein Dichter mehrere 'Abodas verfasst hätte, seltsamerweise für ausgeschlossen galt; nun war die Ratlosigkeit erst recht gross, der Ausweg schien völlig versperrt. Und doch ist die Lösung überaus einfach. An der Tatsache, dass einzelne Dichter mehrere 'Abodas verfasst haben, kann im Ernst ein Zweifel nicht aufkommen. Es erscheinen in unserer Uebersicht mindestens drei Dichter, die mit Sicherheit als Verfasser von mehreren 'Abodas zu nennen sind.

---

[1]) M. Vitry, 393: אוחילה לאל אתן תהלה אתה כוננת או אמת יהגה חכי או איזה מקום בינה או שמר לבי מענה. Die drei letzten Stücke sind Asharot, u. zw. das erste von Elia dem Alten (Zunz, Litgesch., S. 127), das zweite von Isac b. Reuben (das. 201), das letzte von Gabirol.

[2]) Vgl. Zunz, Literaturgesch., S. 100.

[3]) Das., S. 34.

Um die Erforschung der Literatur der 'Aboda haben sich neuerdings verdient gemacht: Luzzatto [1]), Dukes [2]), Sachs [3]), Zunz [4]), Halberstamm [5]) und Dérenbourg [6]). Ihre Resultate werden durch die nun folgende Aufzählung erweitert und berichtigt werden. Wir halten uns dabei an die chronologische Folge der Dichter; die anonymen Dichtungen sollen mit Ausnahme der beiden ältesten am Schlusse angeführt werden.

1) שבעת ימים, anonym, ohne jede poetische Form, ohne Einleitung, im Stile höchst einfach, die älteste 'Aboda, nicht jünger als der Abschluss des Talmuds. Sie gibt die fortlaufende Erzählung von der Reihe der Kultushandlungen am Versöhnungstage im Wortlaut der Mischna Joma wieder, bisweilen wird der Text durch Hinzufügung des zugehörigen Bibelverses oder durch eine kurze Erläuterung aus dem Talmud erweitert [7]). Das Sündenbekenntnis und die Erzählung vom Verhalten der anwesenden Priester und des Volkes sind ganz wie in der späteren Liturgie ausgebildet, das Gebet des Hohepriesters ist mitten in der 'Aboda an seiner richtigen Stelle enthalten. Einige Wendungen lassen sich durch den Talmud nicht belegen. Der Anfang des Stückes wird in der Gebetordnung Amrams [8]) angeführt, es wurde zur gaonäischen Zeit noch verwendet, musste jedoch schon damals andere Stücke im Gottesdienste neben sich dulden. Das hohe Alter ist durch die schmucklose Form verbürgt. Es dürfte nicht zu gewagt sein, das Stück mit der vor den Amoräern vorgetragenen 'Aboda zu indentifizieren, wenigstens kommen die beiden im Talmud angeführten Zitate [9]) wörtlich darin vor. Der Wortlaut des Stückes erscheint hier zum ersten Male, zusammengestellt nach vier verschiedenen Fragmenten (Anhang I). An den wenigen Stellen, wo die Fragmente parallel gehen, zeigen sich

---

[1]) בתולת בת יהודה, S. 10ff., Hamagid XV, 1871, S. 293.
[2]) Zur Kenntnis, S. 47ff., 142f.
[3]) a. a. O., S. 177.
[4]) Ritus, S. 101f., 140.
[5]) Hamagid, das.
[6]) REJ, VI, 75. 316.
[7]) Vgl. oben, S. 57.
[8]) Amram, S. 48b.
[9]) Oben, S. 56.

gewisse Variationen, ein Beweis, dass man mit dem Texte einigermassen frei schaltete [1]).

2) אתה כוננת עולם מראש Der nächste Platz gebührt der 'Aboda des sefardischen Ritus. Ihre überaus schlichte Sprache, die sehr häufig mit dem Wortlaut der Mischna übereinstimmt, weist auf hohes Alter hin. Wenn wir sie auch nicht mehr, wie bisher, als die älteste 'Aboda bezeichnen können, so muss sie jedenfalls als sehr alt angesehen werden. Vom Verfasser weiss man nichts, schon in gaonäscher Zeit war sein Name unbekannt, wurde sie „den alten Gelehrten" zugeschrieben, in späterer Zeit wurde sie irrtümlich oft nach Jose b. Jose genannt. Diese Dichtung ist seit langer Zeit die verbreitetste [2]).

Sie ist die älteste poetische Bearbeitung der 'Aboda mit besonderer Einleitung. Die Form ist noch überaus einfach. Das Stück besteht aus drei Alphabeten, das erste und dritte in gerader, das zweite in umgekehrter Reihenfolge; nach dem dritten Alphabet ist die Anordnung der Zeilen ohne bestimmte Ordnung. Die Sprache ist sehr leicht verständlich, schwierige Worte finden sich nur am Anfang der Verse wegen des Alphabets. Das Stück hat noch keinen Reim, kaum Rhytmus, allerdings ist die heute bisweilen unerhört grosse Ungleichmässigkeit der Verse wohl durch Interpolationen entstanden. Ein Text, der seit mindestens 1300 Jahren benutzt und verbreitet ist, war naturgemäss zahllosen Veränderungen unterworfen; wir besitzen das Stück in mehreren, von einander abweichenden Fassungen. Die beste Ausgabe lieferte L. Ph. Prins in seinem, mit vieler Sorgfalt gearbeiteten תשלום אבודרהם (Berlin 1900); handschriftliche Ueberlieferungen bieten noch immer neue Varianten, die ursprüngliche Gestalt festzustellen ist heute geradezu unmöglich.

---

[1]) Während der Drucklegung erhalte ich ein neues Fragment dieser 'Aboda mit der alphabetischen Einleitung אתה בראת. Cod. Reggio 63 (Neubauer 1081), fol. 351b mit der Bemerkung ואני חפץ עוד לכתוב סדר עבודת יה״כ בכלל אחר, enthält nur einen Kommentar am Rande, der שבעת ימים beginnt.

[2]) Saadja nennt sie in seinem Siddur לגמיע עלמא ישראל, was bei Isr. Kimchi in עבודת ישראל, 7b, durch חברוהו החכמים הקדמונים wiedergegeben ist.

Das Stück wurde mehrmals kommentiert:

a) durch Joseph b. Nachmias in Codex Mont. No. 50, 2, fol. 67—82; No. 262, 1, fol. 1—9[1]).

b) Scheschet, Vater des ריב"ש, vgl. תשלום, S. 46, Anm. 2.

c) David Abudraham, mit Bemerkungen von Moses Nigrin, stark angegriffen von Joseph Karo, herausgegeben von Prins, a. a. O., S. 37 ff.

d) Ein anonymer kabbalistischer Kommentar, עבודת בית ה׳, in Cod. Mont. 260[2]).

e) Ein kabbalistischer Kommentar von Moses Cordovero in סדר עבודת יום הכפורים, Venedig 1588.

f) Einen sehr ausführlichen Kommentar gab Isr. Kimchi in seinem עבודת ישראל, Smyrna 1737, fol. 7—215.

Eine italienische Uebersetzung dieser 'Aboda verfasste Debora Ascarelli (XVI. Jahrhundert)[3]).

3) Jose b. Jose, der älteste, mit Namen bekannte Piutdichter (vor 700)[4]):

a) In Saadjas arabischem Siddur wird ihm die 'Aboda אזכיר גבורות zugeschrieben, die beim Morgengottesdienst verwendet wurde[5]). Dieselbe hat weder Akrostichon noch Reim. Sie enthält ein einziges Alphabet, in dem jeder der Buchstaben א׳—ש׳ 10 mal, ת׳ 18 mal wiederkehrt, sodass das ganze Gedicht aus 228 Versen besteht. Das Gedicht beginnt mit einem langen Hymnus auf Gott (1—10), beschreibt ausführlich das Schöpfungswerk der sechs Tage (11—40) und die wachsende Sündenschuld der Menschheit im Paradiese (41—50), infolge von Kains Brudermord (51—60), durch das Geschlecht der Sündflut (61—70) und das der Sprachverwirrung (71—75). Als ein Licht zieht Abraham durch die Welt, bewährt in allen Prüfungen (76—90), Jakob

---

1) Hirschfeld H., Descriptive Catalogue of the Hebrew Mss. of the Montefiore Library, S. 10. 85.

2) Hirschfeld, S. 84.

3) In Rieti's מעון השואלים, Venedig 1601; s. Steinschneider, Cat. Bodl. 1988; Die italienische Literatur der Juden in **Monatsschrift**, XLIII, 1899, S. 92. Mortara, Indice alfabetico, S. 4.

4) Zunz, das. 26 ff., Landshuth, Onomast., 85 ff.

5) פאול מא אבתדי בהפסוק ליוסי בן יוסי והו יצלח ללתמיד Steinschneider, Cat. Bodl., 2202.

vererbt seine Lehre weiter (91—100). Von seinen Nachkommen zeichnet sich Levi aus als Stammvater von Amrams Kindern (101—110), unter denen wiederum Ahron hervorragt, der Priester des Herrn (111—120). Nun wird die Vorbereitung des Hohepriesters auf den Versöhnungstag geschildert, seine Absonderung und Unterweisung (121—130), die Einführung in den Dienst (—140). Am Morgen beginnt der Kultus mit der Darbringung des täglichen Opfers, der Hohepriester legt zu diesem Behufe die goldenen Gewänder an; in sehr behaglicher Breite wird ihre Bedeutung symbolisiert (147—176). Endlich folgt gedrängt die Darstellung des Morgenopfers (177—180) und des Kultus für den Versöhnungstag mit den drei Sündenbekenntnissen (181—224) sowie der Abschluss durch die Gnadenverkündigung des Priesters.

Wenn auch die dichterische Form schon ziemlich kompliziert, die Sprache vielfach schwierig ist, ist doch an dem Alter dieser Poesie nicht zu zweifeln. Sie stimmt in der Art der Ausführung, in der Vorliebe für geschichtliche Darstellung und endlich durch vielfache Berührungen in der Sprache mit den Poesieen Jose b. Joses überein.

Sie ist aus dem Siddur Saadjas zum ersten Mal durch Rosenberg mit einem Kommentar und mit Verbesserungen von M. Sachs in קובץ מעשה ידי גאונים קדמונים II, 1—9, 86 f., herausgegeben. Ausserdem war sie in den persischen Ritus aufgenommen und mit einer persischen Uebersetzung versehen. Eine solche enthält das Manuskript E. N. Adlers T 79 (C). [1]).

b) אתה כוננת עולם ברוב חסד. Dieses Stück wurde von S. D. Luzzatto entdeckt und ebenfalls unserem Dichter zugeschrieben[2]). Eine direkte Angabe über die Urheberschaft fand er nirgends[3]), ihn leitete vielmehr die so häufige irrige Nachricht der Alten von einer Poesie אתה כוננת, die durch Jose b. Jose verfasst sein

---

[1]) Vgl. JQR, X, 606. Einige Verse der ersten Strophe gibt Zunz Syn. Poesie, S. 130, in deutscher Uebersetzung.

[2]) קובץ das., 107 f.

[3]) Die Angabe im Ittur, II 45 b: כגון אתה כוננת דיוסי בן יוסי ist darum wertlos, weil der Verf. offenbar an das andere Stück mit diesem Anfang gedacht hat. Wichtig ist das von Luzzatto angeführte Zeugnis des Ritus Troyes, wo zwar nicht der Namen des Verf., aber das Ende des Piut angegeben ist.

sollte. Ausserdem berief sich Luzzatto gleichfalls auf die sprachlichen Analogieen mit Gedichten dieses Verfassers. Gegen Luzzatto wurde geltend gemacht, dass das zuerst genannte Stück nach dem untrüglichen Zeugnis Saadjas unserem Dichter angehört, und dass ihm nicht zwei 'Abodas zugeschrieben werden dürfen. Seitdem wir aber wissen, dass auch andere Dichter mehrere 'Abodas verfasst haben, ist dieser Einwand unhaltbar geworden. Eine Stütze erhält Luzzattos Hypothese durch eine Prüfung der Form und des Inhalts. Unser Stück besteht aus zwei völlig durchgeführten Alphabeten von vierzeiligen Strophen, deren jeder Vers in zwei Hälften zerfällt; das Ganze hat demnach 176 Doppelzeilen. Ein Reim ist nicht vorhanden. Der Inhalt ist so gegliedert, dass erst bei Vers 77 die Behandlung des Themas beginnt, das Verhältnis zwischen der Einleitung und der Darstellung des Versöhnungstages ist dasselbe wie beim vorigen Stücke, auch die behandelten Punkte kehren alle hier wieder. Besonders auffällig ist die Uebereinstimmung bei der Symbolik der Priestergewänder (93—116), die in diesen beiden 'Abodas enthalten und in beiden völlig analog ist. Originell ist die Auffassung in beiden Stücken nicht, der Talmud jeruschalmi dient ihnen gemeinsam als Quelle. Noch an drei anderen Stellen zeigt sich unsere Poesie von derselben Quelle beeinflusst, und alle drei finden sich wohl in אזכיר גבורות, aber in keiner anderen 'Aboda wieder[1]). Zu diesem starken Zeugnis für eine recht nahe Verwandtschaft beider tritt die mehr als auffällige Uebereinstimmung in der Sprache, die nach Zunz Zusammenstellung an nicht weniger als 80 Stellen Parallelen aufweist[2]). Es ist daher nicht zu gewagt, wenn wir beide 'Abodas Jose b. Joses zuschreiben.

Die 'Aboda אתה כוננת II wurde im altfranzösischen Ritus verwendet. Bei der frühen Vertreibung der Juden aus Frankreich wurde sie, wie der ganze Ritus, nach Piemont übertragen, dort erhielt sie sich bis auf den heutigen Tag im Gebrauch der drei Gemeinden Asti, Fossano, Moncalvo (אפ״ם). Sie wurde durch Luzzatto veröffentlicht und unter Benutzung eines handschrift-

---

[1]) Vgl. Luzzattos Kommentar im Römischen Machsor, Livorno 1856, II, 212ff., Anm. 46. 49.

[2]) Literaturgesch. S. 28, Beilage III, S. 643ff.

lichen Kommentars, der in seinem Besitze war, mit feinem Verständnis interpretiert[1]). Mehrere Zitate aus dieser 'Aboda finden sich in den „alten Tosafot" zu Joma[2]).

c) Noch eine dritte 'Aboda hat Jose b. Jose verfasst. Wir wissen durch das Zeugnis der Geonim Natronai[3]), Amram[4]), Saadja[5]), dass in manchen Gemeinden auch zu Mincha eine 'Aboda gelesen wurde. Es wird eine 'Aboda zu Mincha genannt, die mit den Worten אספר גדולות begann: ואי אמרת אמאי קא עביד פייט בצלותא דצפרא אתה כוננת ובצלותא דמוסף אזכיר סלה ובצלותא דמנחה אספר גדולות.[6]) Da eine Dichtung mit diesem Anfang unbekannt war, wurde an den Worten allerlei verbessert[7]).

Nunmehr wissen wir aber, dass sie durchaus korrekt sind. Ein Genizah-Fragment der Bodleiana, Heb. f. 58 (2853), fol. 65b, lautet folgendermassen:

אמצתה שחקים . . . סדר עבודה ליוסי בן יוסי ז׳צ׳ו׳ל׳
אספר גדולות לעושה גדולות וג׳
השלמנו מנחה בעזרת שוכן טפחה

Es ist wenig, was wir aus diesem Fragment erfahren, aber an der Existenz der 'Aboda אספר גדולות ist nicht mehr zu zweifeln. Ein weiteres Fragment in Cambridge enthält den Anfang einer 'Aboda אספר גדולות. Die Sprache und das Fehlen des Reims machen die Urheberschaft Joses recht wahrscheinlich. Den Text des Fragments bietet Anhang II.

4) Eleasar ha-Kalir (vor 750). Man durfte wohl erwarten, dass der fruchtbarste aller liturgischen Dichter auch der 'Aboda des Versöhnungstages seine Arbeit gewidmet hat, aber die Erwähnung einer solchen Dichtung ist so selten und so wenig gut

---

[1]) Vgl. oben, S. 80, Anm. 1.

[2]) Vgl. תוספות ישנים zu Joma 20b s. v. משום; 53b s. v. מאי; 68b s. v. אלא (gehört zu 67b); 70b s. v. יצא ועשה II. Ob auch 68b s. v. מכלל hierher gehört, ist fraglich.

[3]) Siddur Amram 48b והכי אמר רב נטרונאי, במנחה של יום הכפורים אין אומר שליח צבור אתה כוננת וסדר עבודה, ולא בשחרית, אלא במוסף וכו׳.

[4]) Is. Ibn Gajjat, הלכות, S. 63: וכי מצאתם שמר רב עמרם שאמר שאין סדר עבודה אלא במוסף.

[5]) In seinem Siddur a. a. O.

[6]) Or Sarua II, 128a.

[7]) Zunz, Ritus, S. 101 und Halberstam l. c. setzen dafür אזכיר גבורות. Dass alle drei Stücke von demselben Verfasser herrühren müssen, halte ich nach obigem Zitat durchaus nicht für nötig.

beglaubigt, dass Zunz kaum wagte, eine Vermutung darüber auszusprechen[1]). Heute sind alle Zweifel gehoben. Die Genizah bewahrt ein Stück, in welchem ein Reschut mit dem Beginn ארפוק בצהרים פתח und, unter der Ueberschrift סדרה, drei Zeilen von einer 'Aboda אצחצ׳ח דבר גבורות erhalten sind. Der Reschut ist in vierfachem Alphabet verfasst, die vier Schlüsse reimen untereinander, der vierte ist jedesmal ein Bibelvers; darauf folgt dann das Akrostichon mit vierfachem אלעזר. Die 'Aboda, ebenfalls mit vierfachem Alphabet, ist so gebaut, dass jeder zweite Versteil ein biblisches Zitat ist, der vierte mit demjenigen Wort endet, mit dem die nächste Zeile beginnt. Zum Buchstaben א׳ muss demnach mindestens noch eine Zeile gehören. Die Sprache ist durchaus kalirisch, die Selbsteinführung des Dichters im Reschut entspricht völlig der bei Kalir üblichen innigen, häufig wiederholten Demut des sündigen Menschen gegenüber der göttlichen Allmacht und Gnade. S. das Fragment im Anhang III.

Solange wir nichts besseres wissen, halte ich diese kalirische 'Aboda für identisch mit der bei Amram zitierten אצלצל, sie wäre sonst die einzige, von der bisher jegliche Spur fehlen würde, es ist jedoch nicht ausgeschlossen, dass der angegebene Anfang auf einem Schreibfehler beruht.

5) Saadja b. Joseph (892—942[2]).

a) Von Saadja besassen wir bisher die 'Aboda בארני יצדקו ויודוהו, die durch ihren ausserordentlich gekünstelten Bau bekannt ist. Sie hat gemäss den Buchstaben des Alphabets 22 Strophen, jede zu 8 Versen, 176 Zeilen, die so eingerichtet sind, dass die ungeraden Zeilen (1, 3, 5, 7) vor den entsprechenden Buchstaben des Alphabets noch ein ב׳ haben, die geraden wiederum (2, 4, 6, 8) mit einer Bibelstelle, überdies mit demselben Wort enden, mit dem die vorhergehenden ungeraden begonnen haben. Ausserdem reimen je zwei Verse am Ende, aber jeder Vers hat obendrein noch eine Zäsur, und die ersten Halbverse haben durchgehenden Reim in der ganzen Strophe[3]). Ein Akrostichon ist nicht vorhanden, vielleicht enthielt es der verlorene Reschut.

---

[1]) Literaturgesch., S. 58.

[2]) Das., 93 ff., Landshuth, 286 ff.

[3]) Vgl. die Probe bei Zunz, das. 95.

Diesem unerträglichen Zwange der äusseren Form entspricht die schwierige Sprache, die es an seltsamen Wortbildungen mit den rätselhaftesten Poesieen aufnimmt. Nach dem einleitenden Hymnus auf den Schöpfer (1—8) werden die Schöpfungstage behandelt (9—24), sichtlich in Anlehnung an die Art Jose b. Joses. Adam und der Sündenfall werden rasch erledigt (25—32), die Sintflut und der Turmbau zu Babel erhalten zusammen nur eine Strophe (33—40). Je eine Strophe widmet der Dichter Abraham, der Opferung Isaacs und Jakobs Pilgerschaft, den Schicksalen Israels in Aegypten und in der Wüste sowie der Einsetzung der Priester für den Dienst im Heiligtum (41—80). Nun beginnt die Erzählung von der Vorbereitung des Hohepriesters (81—96) und dem Opferdienste des Tages (97 ff.). Die goldenen Gewänder werden dabei einzeln aufgeführt, eine Symbolik ist jedoch nicht hinzugefügt. Die Schilderung des Opferdienstes (105 ff.) ist einigermassen dramatisch belebt. Die Schlussstrophe bringt eine Bitte um gnädige Aufnahme des Gebets und um Gewährung der göttlichen Verzeihung, wie sie einst beim Opferdienste zuteil wurde.

Das Gedicht ist im Siddur Saadjas enthalten und von dort, wenig sorgfältig, durch Rosenberg in Kobez II, 10—17 veröffentlicht; Erläuterungen und Textverbesserungen von M. Sachs das., 88 ff.

b) Ausser dieser hat Saadja nach seinem eigenen Zeugnis noch eine grössere Anzahl dieser „Pasukim“ verfasst, sie aber wegen ihrer Länge nicht in seinen Siddur aufgenommen[1]). Wir besitzen jetzt noch eine zweite ’Aboda von ihm, die fast vollständig erhalten ist. Sie beginnt אלהים יה מקדם und bestand aus 22 Strophen zu je vier Doppelzeilen in der Reihe des Alphabets. Die Form ist weit einfacher als die der vorhergehenden. Die ungeraden und die geraden Verse haben in der ganzen Poesie durchgehenden Reim, die geraden auf ים, die anderen auf נה. Etwas kompliziert wird die Anordnung durch die Ringwörter, die geraden Verse endigen mit demselben Worte, mit dem der nächste ungerade beginnt, sodass dasselbe Wort zweimal hintereinander folgt. — Die Sprache ist ebenfalls weit einfacher. Der Inhalt stimmt mit

---

[1]) ואלפסוק אלתאלת אלפתה אנא וקד כנת אלפת גמאעה אלפואסיק אלא אנהא כבאר לים ארי רסם שי מנהא הני אלא הדא לצגרה Cat. Bodl. 2210.

der ersten Poesie vollständig überein, derart dass in den meisten Fällen die Strophen einander decken, nur ist in unserer Dichtung die Darstellung weit kürzer. Der Text folgt im Anhang IV.

6) Jochanan Cohen b. Josua (um 980[1])? Ihm wird die 'Aboda des römischen Ritus אזכר סלה und der voraufgehende Reschut באור דברי נכוחות zugeschrieben. Die 'Aboda enthält 92 Verse u. zw. 21 Strophen zu je vier Zeilen mit demselben Buchstaben des Alphabets, die letzte Strophe 'ת mit 8 Zeilen[2]). Jeder Vers zerfällt seinerseits in je vier Teile, davon beginnt der dritte mit dem entsprechenden Buchstaben des Alphabets, der vierte besteht aus zwei Worten, aus ולא und einem Verbum. Der Reschut ist in derselben Weise aus Vierzeilern gebildet, jedem der 22 Verse ist ein 'ב vorgesetzt und der Stamm des Verbums im vierten Gliede, das stets in der ersten Person Futuri steht, beginnt mit demselben Buchstaben des Alphabets[3]). Im Reschut reimen die ersten drei Glieder untereinander, in der 'Aboda hingegen ist kein Reim vorhanden. Ebensowenig findet sich ein Akrostichon. Die Sprache der Dichtung ist nicht leicht, aber weit durchsichtiger als die Kalirs, es kommen fast ausschliesslich biblische Stämme zur Anwendung, es fehlen die midraschischen Anspielungen. Die Darstellungsweise ist nicht breit, kurz werden die Schöpfungstage durchgegangen, länger verweilt der Dichter bei den Schicksalen der ersten Menschen (13—28). Dann geht es wieder rasch über Sintflut, Turmbau (29—32) und die Patriarchen (33—40) zur Erwählung der Leviten (41—44). Ziemlich ausführlich wird der Vorbereitungsdienst geschildert (49—64), und es bleibt für den eigentlichen Kultus nur wenig Raum, sodass die einzelnen Handlungen kaum flüchtig berührt werden können.

Die Autorschaft Jochanans wird durch eine Handschrift behauptet[4]), jedoch ist deren Zeugnis nicht ganz unverdächtig. Diese 'Aboda wird nämlich in einem gaonäischen Responsum

---

[1]) Zunz, das. 98 ff.

[2]) Nach Luzzattos Erklärung (Hamagid das.) die Hälfte von Joses אתה כוננת II.

[3]) Aus dem Reschut, Zeile 8: בחין תחנני. ובדברי תרצני. בערך תסמכני. ולא אחפר. Aus der 'Aboda גבהי שחק העטיר. מאורות וצבא. גבולם ודוברם כחוק. ולא נעדרו.
גדל ממים. רמש עם תנין. גם עיט לרוב. ולא יספרו.

[4]) Landshuth, das., S. 83.

zusammen mit denen Jose b. Joses erwähnt[1]), sie hat auch sonst gewisse, vor allem sprachliche Aehnlichkeiten mit ihr[2]). Sie findet sich endlich unter den Genizah-Fragmenten in dem Reste eines Gebetbuches, das nach Palästina oder Aegypten hinweist[3]). Sicheres über den Urheber lässt sich aber nicht behaupten, wir haben kein Recht, sie Jochanan, innerhalb dessen Keroba sie steht, abzusprechen; nur werden wir wohl genötigt sein, die Zeit ihrer Abfassung früher anzusetzen als bisher geschah. Mehr Bedenken erregt der Reschut, seine äussere Form, vor allem der Reim, lässt ihn als jüngere Arbeit erscheinen. — Die 'Aboda ist in allen Ausgaben des römischen Machsor gedruckt, in der Ausgabe Bologna 1540 von dem Kommentar Jochanan Treves begleitet.

7) Meschullam b. Kalonymus, lebte um 980[4]) in Mainz, wo er auch begraben ist[5]). Er ist Verfasser der 'Aboda אמי׳ץ כח, die im deutschen Ritus gebräuchlich ist. Das Stück hat die unregelmässigste poetische Form unter allen bisher bekannten. Es enthält 22 Strophen in alphabetischer Reihe, von denen die ersten 14 je 2, die nächsten zwei je 4, die fünf folgenden je 6, die letzte 12 Verse haben. Jeder Vers zerfällt in zwei Hälften, die mit demselben Buchstaben beginnen. Auf das Alphabet folgt das Akrostichon משלם בירבי קלונימוס חזק. Reim kommt nicht vor. Luzzatto hat in geistvoller Weise den Grund der Unregelmässigkeit aufgedeckt. Der Dichter wollte danach die 'Aboda Joses abkürzen und die dem Geschmack seiner Zeit entsprechenden schweren Worte und poetischen Wendungen unterbringen. Statt der 176 Zeilen von אתה כוננת II verfertigte er deshalb nur 176 halbe Zeilen, das doppelte Alphabet sollte überdies eine besondere Kunst darstellen. Da der Dichter nun ausserdem ein Akrostichon brauchte und die Poesie unmöglich länger werden

---

[1]) S. oben S. 81.

[2]) Zunz, das. 645 f.

[3]) Bodl. MS. Heb. f. 21 (2727), fol. 64. Näheres über dieses Fragment teile ich in einem Aufsatze mit, der in Rivista Israelitica, IV, Heft 6, erscheint.

[4]) Die Zeit ergibt sich daraus, dass er älter ist als R. Gerschom und Zeitgenosse von Simon b. Isaak.

[5]) Salfeld, Martyrologium, S. 434.

lassen wollte, gestaltete er ihren ganzen Bau sehr unregelmässig. Namentlich am Schluss, merkt man, dass die Darstellung sehr breit und absichtlich in die Länge gezogen ist[1]).

Die Sprache ist die des alten Piut, doch nicht allzu schwierig. Die Darstellungsweise ist die übliche, am meisten verwandt mit der Joses; auffallend kurz werden die Erzväter erwähnt. Beim Buchstaben מ' kommt der Dichter zur Mischna Joma, die er der Reihe nach benutzt. In dieser 'Aboda werden die Kultushandlungen, die verschiedenen Sprengungen des Blutes, ausführlich dargestellt. Sie ist die einzige, in welcher das kurze Gebet des Hohepriesters nicht erwähnt wurde. Der Schluss gibt eine sehr breite Schilderung des allgemeinen Jubels in Jerusalem, wenn das Sühnewerk ohne Störung vollzogen war. Diese 'Aboda ist am reichsten von allen mit denjenigen Stücken ausgestattet, die auf das „Gebet des Hohepriesters“ folgen (oben S. 67 ff.).

Die 'Aboda ist in allen Ausgaben des deutschen Machsor gedruckt, bisweilen mit Kommentar. Ausserdem sind Erklärungen zu ihr enthalten in einer Handschrift D. Kaufmanns No. 400, fol. 186ff[2]) sowie in einer Handschrift der Münchener Hofbibliothek, Cod. Hebr. No. 346[3]).

Zu unserer 'Aboda gehört auch eine Introduktion, die nur in handschriftlichen Machsorim vorkommt. אטיף ארש מלולי besteht aus 12 Zeilen zu je vier Teilen, die untereinander reimen. Die ersten drei Teile beginnen mit drei aufeinander folgenden Buchstaben des Alphabets, der vierte ist immer ein Bibelvers. Vers 10 und 11 ergeben das Akrostichon משלם חזק. Für die äussere Form scheint Kalir als Vorbild gedient zu haben. Der Text ist mitgeteilt im Joel Müllers, Die Responsen des R. Meschullam b. Kalonymos, 1894, S. 14.

b) Demselben Autor gehört auch eine 'Aboda mit dem Anfang אשוחח צור נפלאותיך an, die, wie es scheint, in Sachsen und Böhmen üblich war, und sich in den Machsorim des deutschen Ritus meist am Rande von אמיץ כח findet. „Sie besteht aus 322 Zeilen, jede zu 4 Worten; auf א״ב, תשר״ק, א״ב, jedes vierfach,

---

[1]) Hamagid, das.

[2]) M. Weisz, Katalog der hebr. Hdschr. etc. D. Kaufmann, 1906, S. 138.

[3]) Steinschneider, Die hebr. Hdschriften. etc. in München, II Aufl., S. 196.

folgt ein zweifaches תשר״ק (nur ג׳ und ב׳ sind einfach) und 16 den vollständigen Namen (ohne חזק) zeichnende Zeilen. Endigt mit Ps. 144, 15. Vier reimende Zeilen bilden die Strophe. Während in אמיץ das Thema der ’Aboda mit Zeile 45 anhebt, geschieht es in אשוחח erst bei der 133. Zeile, fast wie in der ’Aboda von Jose“ [1]). Einen Kommentar dazu enthält Cod. Oppenheim 1069 F. (Neubauer, Catal. Bdl. No. 1160), fol. 155 ff. Der Text folgt im Anhang V.

8) Salomo b. Jehuda ha-Babli aus Rom, lebte wahrscheinlich um 980 [2]), Verfasser der ’Aboda אדרת תלבושת. Sie ist „reimlos nach א״ב und תשר״ק, jede Zeile zu fünf Worten. Im א״ב und der ersten Hälfte des תשר״ק, ist jeder Buchstabe 8 fach, von der letzten Hälfte sind 7 Buchstaben (כ׳ bis ה׳) 20 fach, das ד׳ 16 und die drei übrigen Buchstaben 8 fach, so dass das Ganze aus 444 Zeilen besteht, von denen Zeile 1—208 die geschichtliche Einleitung und die folgenden die ’Aboda-Beschreibung ausmachen. Sie heisst bei den Alten סדר רבינו הבבלי oder סדר עבודה הבבלי, am deutlichsten סדר של רבינו שלמה הבבלי. Eine alte Handschrift und das romanische Machsor enthalten Kommentare dazu.“ (Zunz, das.) Besonders lange verweilt Salomo bei der Schöpfungsgeschichte, die 32 Zeilen als Einleitung und 56 für das Werk der einzelnen Tage verwendet. Man merkt ihm deutlich an, wie er unter dem Einfluss gewisser Midraschim steht, die seiner italienischen Heimat entstammen. Ebenso ausführlich spricht er von den Patriarchen, von der Einsetzung des Stammes Levi.

Der Stil dieser ’Aboda ist ausserordentlich schwierig, ihre Sprache ist die dunkelste von allen; der Verfasser ist der Sprache durchaus nicht Herr, er ahmt Kalir nach, besitzt aber

---

[1]) Zunz, das. 110. Die Zählung bei Zunz hier und in Nr. 8 geschieht nach Halbzeilen.

[2]) Das. 101, Vogelstein u. Rieger, das. 181 ff. Zunz schreibt vorsichtig: „Im 13. Jahrhundert galt er für den Lehrer Meschullam’s b. Kalonymos“. Seine Quelle ist folgende Notiz in Cod. Hamburg 152, fol. 48: קבלה שר׳ שלמה הבבלי פייט אור ישע שנה אחת ופללו ביום א׳ ור׳ משלם היה תלמידו ואמר לו אני רוצה עד למחר לפייט כזה וכן עשה ושיבחוהו . . . . מפי מורי אבי הרב זצלה״ה. Selbst wenn diese Tradition auf den Vater des Dichters Ephraim b. Jacob (ca. 1150) zurückgeht, so beweist sie doch nur, wie man sich in Deutschland erklärte, dass zwei Jozer für Pesach von zwei Dichtern verwendet wurden; für die Lebenszeit der Dichter beweist sie nichts.

nicht die Meisterschaft, schwierige oder seltene Stämme in verständlicher Weise zu verwenden. Seine musivischen Anspielungen sind weit dunkler als die Kalirs, ausserdem liebt er Alliterationen und gestaltet den Ausdruck recht gesucht. Die 'Aboda Salomos wird im Ritus Romania und in Korfu verwendet [1]), sie ist im Machsor Romania gedruckt, und dort ist ihr auch der unbedingt notwendige Kommentar beigegeben. Anfang und Ende teilt Zunz, Literaturgeschichte, S. 102, mit.

9) Hai Gaon (gest. 1038), das letzte Schulhaupt in Pumbedita. Nach einer Notiz, deren Berechtigung ich im Augenblick nicht kontrollieren kann, gehört ihm das Fragment der 'Aboda in MS. Heb. d. 31 (2704) der Bodleiana an. Das Fragment ist sehr schlecht erhalten und ziemlich unleserlich. Wir geben den Text, so weit er zu entziffern ist, im Anhang VI.

10) Joseph b. Jsaak ibn Abitur, jüngerer Zeitgenosse Hais, der älteste andalusische Dichter, „der ein vollständiges Maamad für den Versöhnungstag verfasst hat [2])“. Zu diesem gehört die 'Aboda אלהים אל בך יצדקו nebst dem Reschut אבואה ברשיון מחוללי. Die 'Aboda besteht aus einem 8fachen Alphabet, nur die Strophe 'ש hat 10 Zeilen, am Schluss folgt das Akrostichon יושף mit 11 Zeilen, zusammen 189 Verse. Die Strophen zerfallen in Distichen, deren zweites und letztes Wort stets gleich ist, und dasselbe Wort ist gleichzeitig das erste des neuen Distichons. In jeder neuen Strophe beginnt daher erst das zweite Wort mit dem neuen Buchstaben, während das erste noch mit dem vorhergehenden anfängt. Durch Zäsur wiederum zerfällt das Distichon in vier Teile, die paarweise untereinander reimen. Der vierte Teil ist ausserdem ein Bibelvers [3]).

---

[1]) Mit welchem Recht Is. b. Abbamari sagen konnte: וראיתי בסדר עבודה הבבלי שאנו אומרים אותה אחר תרומת הדשן ולפייסות חוזרין (Zunz, das. 102, Anm. 2), ist recht dunkel. Soll sie in Marseille verwendet worden sein? Hat Isaak auch ausserhalb Frankreichs gelebt? Oder ist der Passus wörtlich einer anderen Schrift entnommen?

[2]) Charisi, Tachkemoni, III, 140; vgl. Sachs, S. 254f.

[3]) Die Kunstform dieser Poesie wird am deutlichsten veranschaulicht durch die Art des Druckes bei Brody u. Albrecht, שער השיר, S. 11f.

Der Prolog enthält 18 Verse, das Akrostichon אני יוסף doppelt, ein Distichon für חזק, jede zweite Zeile ist ein biblisches Zitat; das ganze Gedicht hat durchgehenden Reim auf לי.

„Der Stil ist schwer, einzelne Aramaismen und Neubildungen geben der überaus kunstvollen Form eine gewisse Härte und Unbeholfenheit; doch ist Kühnheit und Kraft selbst in dieser willkürlichen Sprachbehandlung sowie in den Bildern und Wendungen nicht zu verkennen." Die Darstellung ist die übliche, die Schöpfungstage, Kain und Abel, die Sintflut, Abraham, Jakob, der Priesterstamm erhalten je eine Strophe. Bei der Geschichte Abrahams wird ein Absatz gemacht durch den Vers Gen. XXII 14, bei den Priestern, wie üblich, durch Lev. VIII 34. Die eigentliche 'Aboda wird von Vers 113 bis 174 behandelt, und erst am Schluss wieder, bei dem feierlichen Geleit des Hohepriesters, wird der Dichter ausführlicher. Es ist eine Eigentümlichkeit des Verfassers, dass er Vorliebe für naturwissenschaftliche Zahlenangaben hat und bei der Ewähnung der Erschaffung von Pflanzen und Tieren die Ziffern des Midrasch über die Massen der geschaffenen Arten anführt[1]).

Die 'Aboda Abiturs wurde in ihrer äusseren Form, in ihrer Einteilung und Darstellung vorbildlich für die spanischen Dichter. Sie fand Verwendung in den Riten von Aragonien, von Katalonien und Montpellier; von letzterem aus kam sie nach dem Norden Afrikas, von ersteren nach der Türkei. Die Ausgaben jener Gebetbücher gehören zu den grossen Seltenheiten, darum hat Rosenberg die Poesie noch einmal publiziert: Kobez II, 19 ff. — dort finden sich auch Auszüge aus dem Kommentar des Chaim Galipapa zu unserer 'Aboda nach Cod. De Rossi 313, 6. Dieselbe Handschrift enthält einen zweiten unvollständigen und bisher ungedruckten Kommentar zu demselben Stücke (S. 117 ff.).

Von Joseph ibn Abitur scheint auch das Gedicht zu ובכן מה נהדר im sefardischen Ritus zu stammen.

11) Salomo ibn Gabirol (um 1050): Er ist Verfasser des Prologs ארוממך חזקי וחלקי, der im sefardischen Ritus verwendet wird. Derselbe besteht aus 11 Strophen zu je vier Zeilen, die

[1]) Vgl. Sachs, das.

untereinander reimen; die drei ersten sind alphabetisch geordnet, die vierte ist ein Bibelvers. Mit der 8. Strophe beginnt das Akrostichon שלמה גבירול. — Eine 'Aboda von Gabirol besassen wir bisher nicht, nach Charisi's Zeugnis aber hat er eine solche verfasst[1]), und alles spricht für die Richtigkeit dieser Nachricht. Sen. Sachs, der so grosse Verdienste um unsere Kenntnis von Gabirol besitzt, sprach darum die geistreiche Vermutung aus, dass ein seltsamer Einschub in der gedruckten 'Aboda Abraham ibn Esras ein Rest aus Gabirols Dichtung ist. Jenes Stück nämlich (10 Zeilen), dessen äusserer Bau mit der 'Aboda ibn Abiturs durchaus übereinstimmt, das sie an Schönheit der Sprache hingegen weit übertrifft, hat das Akrostichon שלמה חזק[2]). Inzwischen hat sich auch die voraufgehende 'Aboda bis auf einen kleinen Rest in der Bibliothek in Cambridge wiedergefunden.

Ist diese ansprechende Vermutung richtig, so müsste Gabirol mehr als eine 'Aboda gedichtet haben. Denn aus der Genizah kommen zwei weitere Fragmente, die, nach ihrer äusseren Form zu schliessen, zusammenhängen, von denen das zweite das Akrostichon [ש]למה גבירול חזק deutlich hat. Beide sind so angelegt, dass ein Alphabet mit vorangehendem עד לא, ein zweites mit voraufgehendem טרם sich ablösen. Inhaltlich ist hervorzuheben, dass die Priesterkleider genau beschrieben werden, was sonst bei den Spaniern nicht vorkommt, und dass beim Brustschild des Hohepriesters die Edelsteine mit den Namen der zwölf Stämme Israels und den Sternbildern des Tierkreises in Verbindung gebracht werden. Die Darstellung der Opferhandlung ist auffallend kurz.

Alle drei Texte folgen im Anhang VII.

Von Gabirol stammt ferner der Pismon zu אשרי עין ראתה כל אלה mit den Stichworten והכבוד מחופף . . . והכהן . . הלא למשמע אזן, der dreifach שלמה קטן gezeichnet ist und im sephardischen Machsor verwendet wird. Ein sorgfältiger Text mit Kommentar findet sich in תשלום אבודרהם, S. 68. Daselbst S. 34ff. ist auch der Kommentar D. Abudrahams zu Gabirols Prolog zu lesen, ferner hat ihn Isr. Kimchi in עבודת ישראל, S. 1—7 erklärt.

---

[1]) Das. 135: וחבר סדר ליום הכפורים כל עניניו נרדים עם כפרים מעלפים ספירים.

[2]) Hamagid das., 341,

12) Isak ibn. Gajjat, יצחק בן מושיע, aus Lusena (st. 1089[1]), von seinen Zeitgenossen als Rabbiner gefeiert, als Poet gerühmt. Seine 'Aboda mit dem Anfang אל אל אשא דעי bewahrt das Machsor nach dem Ritus von Tripolis[2]). Sie ist alphabetisch in 22 Strophen eingeteilt, die in der Regel fünf Verse enthalten, nur die erste hat sechs, von den drei letzten ר׳ und ש׳ je vier, ת׳ fünf, zusammen 107 Verse. Die Strophen sind ausserordentlich kunstvoll gebaut, ganz ähnlich wie die von Joseph ibn Abitur, nur dass unser Dichter sie stets mit den zugehörigen Buchstaben des Alphabets beginnt, und dass die Bibelverse stets sehr kurz sind. Sein Akrostichon gibt der Dichter in dem zugehörigen Reschut אכון לחלות פניך. Dieser enthält 12 Verse zu je 4 Teilen, die untereinander reimen, die ersten drei beginnen mit dem gleichen Buchstaben, der vierte ist ein biblisches Zitat. Den Schluss bildet ככתוב mit Anführung des ganzen Bibelverses, der zuletzt erwähnt war, Ps. 141, 3 und Ps. 19, 15.

Der Stil der 'Aboda ist derselbe wie der der anderen Dichtungen ibn Gajjats, „oft dunkel und schwerfällig, hart und rauh in seinen Ausdrücken, rätselvoll in seinen Bezeichnungen, wortkarg bei gedrungener Gedankenfülle; der nutzlose Prunk der äusseren Anlage mit ihren Schnörkeln und Verzierungen entschädigt keinesweges für die dadurch aufgeopferte Lebendigkeit und Klarheit“[3]). Seine Freude an dem „gelehrten Wust“ macht sich in der 'Aboda sehr bemerkbar. Der Verfasser verweilt recht lange bei der Schöpfung, wo er seine Kenntnisse der Kosmognie und Physiologie anbringt. Auch die Geschichte der ersten Menschen bis zum Turmbau zu Babel behandelt er ausführlicher als andere Dichter, hingegen werden die Patriarchen ziemlich kurz abgetan. Der Opferkultus des Tages ist auf die wenigen Strophen von ס bis ת zusammengedrängt. An die 'Aboda ibn Gajjats schliesst sich zunächst ein Pismon zu ובכן מה נהדר mit acht zweiteiligen Versen, die aufeinander reimen, der zweite ist ein Bibelwort; offenbar ist das Gedicht verkürzt. Sodann kommt

---

[1]) Landshuth, das. 111ff.

[2]) Gedruckt unter dem Titel שפתי רננות. In der Ausgabe Venedig 1711 steht die 'Aboda fol. 94b—98a. Eine Handschrift enthält Bodl. MS. Heb. d. 10 (2709) D, 193.

[3]) Sachs, das. 261.

ein Gedicht zu אשרי עין, bestehend aus einer Einleitung und sieben Versen mit dem Akrostichon יצחק גיאת, jeder Vers zu drei Teilen, die untereinander reimen, der dritte hat das Stichwort וכהן גדול mit Zitaten aus der Bibel oder der Mischna. Erst als drittes Stück schliesst sich die alphabetische Ausführung des Gebets des Hohepriesters an, die in der Ausgabe offenbar ebenfalls gekürzt ist.

13) Moses b. Jakob ibn Esra aus Granada (um 1100), der gedankentiefste Dichter aus der Blütezeit der spanischen Poesie. Seine 'Aboda אל אלהי אבותיכם, zwei Alphabete von je einer vierzeiligen Strophe, ist nach dem Muster ibn Abiturs gebaut, nach einer Seite leichter, insofern als nur das letzte Wort jedes Distichons und das erste des folgenden gleich sind, und wiederum schwerer, da dieses Wort mit dem nächsten Buchstaben des Alphabets beginnen muss. Die Versteile sind kurz, enthalten drei, höchstens vier Worte, der Bibelvers im vierten Glied sogar nur zwei oder drei, er ist jedoch so gewählt, dass sein erstes Wort im dritten Versglied zum Reim dient. Auf die Alphabete folgt das Akrostichon אני משה בר יעקב אבן עזרה.

Diese 'Aboda zeichnet sich dadurch aus, dass ihre Einleitung von der sonst üblichen Art abweicht und den historischen Rückblick vermeidet. An die Offenbarung schliesst der Dichter die Bereitwilligkeit Israels zur Verehrung Gottes und zur Verrichtung seines Kultus an. In der Mitte des ersten Alphabets beginnt die Schilderung der Vorbereitungen für den Versöhnungstag, mit dem zweiten Alphabet erfolgt der Uebergang zum Morgen des Festes. Die Darstellung des Opferdienstes ist, wie üblich, sehr kurz, hingegen verweilt der Dichter auffallend lange beim Auslosen der beiden vom Volke angebotenen Böcke und zeigt besonderes Interesse für denjenigen, der zum 'Asasel geschickt wird. Ebenso ausführlich ist die Beschreibung des feierlichen Zuges, in dem das Volk nach vollendetem Sühnewerk den Hohepriester geleitet, und die Bitte am Schluss für die Zeitgenossen des Dichters. Die Sprache ist schön, edel, leichtverständlich. Bei der verschlungenen, gekünstelten Form verdient das ganz besondere Anerkennung.

Zur 'Aboda Moses ibn Esras gehört auch der Prolog אערוך מדברי דתי mit vierfachem אני משה קטן חוק, alle vier Zeilen reimen

untereinander. Auf die 'Aboda folgen zwei Pismonim zu ובכן מה נהדר und אשרי עין, beide akrostichisch משה [ה]קטן חזק und mit Reim.

Die ganze Komposition wird in den Riten von Algier und Oran verwendet, der Prolog und die Schlussgedichte auch im sefardischen Ritus und in Yemen.

14) Jehuda ha-Levi. Von dem berühmtesten hebräischen Dichter besitzen wir vorläufig nur einen gereimten Pismon nach Abschluss der 'Aboda zu אשרי עין mit den Stichworten אשרי עין מלא מאור נוצץ . . . עולה לבית מקדשו . . . לבוש . . . הלא mit dem Akrostichon יהודה, enthaltend eine Symbolik der Priestergewänder. Das Stück wird im sefardischen Ritus verwendet, beste Ausgabe mit Kommentar in תשלום, S. 70.

Auffallend genug ist es, dass unser Dichter die 'Aboda garnicht bedacht und sich mit dieser Poesie zum Schluss begnügt haben soll. Im Kommentar Abudrahams wird eine alte Tradition erwähnt, nach der der Dichter ein anderer Jehuda ha-Levi, nicht der Kastilier, wäre, eine Nachricht, die nicht ohne weiteres zu verwerfen ist. In diesem Falle würde Jeh. ha-Levi tatsächlich für die 'Aboda nicht gedichtet haben, oder dieselbe wäre ganz und gar verloren.

15) Abraham b. Meir ibn Esra. (Gest. 1165). Seine 'Aboda אמוני לבב הבינו besteht aus 22 Strophen von je drei Versen zu vier Teilen, die paarweise reimen, wobei der vierte Teil stets ein den Gottesnamen enthaltender Bibelvers ist. Dem Alphabet folgt das Akrostichon אני אברהם בן עזרא קטן חזק mit je einem Vers, die ganze Poesie enthält 91 Verse. Der voraufgehende Prolog אזכיר[ה] סדר עבודה besteht aus 13 Doppelzeilen zu je vier Teilen nach demselben Bau, nur dass hier die beiden geraden Teile (2—4) Bibelverse sind. Vers 12 enthält sogar 4 Bibelverse, die alle mit dem Gottesnamen schliessen, deren Anfang das Akrostichon אברם ergibt; Vers 13 vier Verse, die alle mit dem Gottesnamen beginnen und auf לי reimen. Am Schluss der 'Aboda folgt ein Pismon zu אשרי עין mit den Stichworten אשרי עין ראתה . . וכהן גדול . . אנחנו בגלותנו . . הלא mit dem vierfachen Akrostichon אברם. Die Strophen enden in allen ihren Teilen mit den fortlaufenden Zahlwörtern 1—5.

„Die 'Aboda ist die einzige grössere Komposition Abraham

ibn Esras. Nach einem zierlichen, etwas kalt und verständig gehaltenen Reschut nimmt er in dem Eingange denselben Gang, den wir oben als den dieser Dichtung eigentümlichen bezeichnet, von der Weltschöpfung bis zur Erwählung Ahrons und gibt dann das ganze Rituale des Tempeldienstes, sogar die dort üblichen Ausdrücke in Alphabete und Reime bringend [1]." Unser Dichter hat sich die Freiheit gestattet, das Sündenbekenntnis nicht ganz im Wortlaut der Mischna wiederzugeben, sondern der Form seiner Poesie anzupassen. Am Schluss ist die Darstellung an einem Punkte lückenhaft, wahrscheinlich infolge einer Auslassung im Texte. Sicher ist, dass am Ende in einigen Handschriften und den gedruckten Ausgaben einige Verse von einem anderen Dichter eingedrungen sind, die den Zusammenhang unterbrechen, eine andere poetische Form und vor allem das Akrostichon שלמה haben [2].

Die 'Aboda Abraham ibn Esras war im Mittelalter in Südfrankreich, in Rom und in Yemen üblich und findet sich in zahlreichen Handschriften dieser Ritualien. Erhalten hat sie sich im Ritus von Avignon und ist in der Ausgabe dieses Machsor gedruckt. Der Pismon am Schluss wird auch im sefardischen Ritus verwendet; vgl. תשלום S. 69.

16) Samuel David Luzzatto. Nach einer Pause von 700 Jahren versuchte sich der junge Luzzatto wiederum mit einer 'Aboda, die an Wert hinter den mittelalterlichen Dichtungen nicht zurücksteht, an Länge, allerdings auch an Eleganz und Klarheit der Sprache die meisten von ihnen übertrifft. Ein Prolog von 10 Strophen zu 6 gleichmässig gebauten Versen ברוך אתה לנצח enthält einen Hymnus auf Gott, der den Versöhnungstag eingesetzt und den Kultus angeordnet hat, sowie eine Bitte um Verzeihung der Sünden.

Die 'Aboda לפני יום העשור כהן יפרישו besteht aus nicht weniger als 84 Strophen zu je 6 Zeilen und verbreitet sich ebenso ausführlich über die Woche der Vorbereitung für den Hohepriester, wie über alle Einzelheiten des Kultus; auch die Sündenbekenntnisse, die Erwiderung des Volkes, das Gebet des Hohe-

---

[1]) Sachs, das.

[2]) Vgl. oben S. 90.

priesters im Allerheiligsten sind in Verse gebracht. Ein inniges Gebet um Herbeiführung des messianischen Heils schliesst das Ganze ab.

Die Dichtung ist niemals im Gottesdienste verwertet worden, vielleicht auch nicht einmal dafür gedichtet. Sie ist in Luzzattos כנור נעים enthalten und innerhalb dieser Sammlung in der Zeitschrift Bikkure ha-Ittim, 1825, S. 29—50, veröffentlicht.

17) Nechama? Mit diesem bisher unter den Paitanim nicht bekannten Namen ist das Fragment Taylor-Schechter Coll. H. 6, Nr. 18 gezeichnet. Es ist alphabetisch, jeder Buchstabe elffach, jeder Vers zerfällt in vier Teile, die alle untereinander reimen. Der letzte Vers gibt das Akrostichon. Die Poesie war recht ausführlich, wie der erhaltene Schluss beweist. Die Sprache bietet keine besonderen Schwierigkeiten. Dem Stile nach ist man berechtigt, die 'Aboda etwa in die Zeit Gabirols zu versetzen.

Der Text im Anhang VIII.

18) Annonyme Dichtungen:

a) 'Aboda אתן תהלה, vierfaches Alphabet, in sehr langen Versen, ohne Reim, jedoch mit Ringworten derart, dass jede Zeile mit dem Worte endet, mit dem die folgende beginnt. Die Darstellung ist die übliche. Erhalten ist ein sehr langes Fragment bis zur Verrichtung des Dienstes im Allerheiligsten. Der 'Aboda geht voran ein Reschut אשפוך סיח מילולי, ebenfalls alphabetisch in vierteiligen Versen, die unter einander reimen, immer der vierte ist ein Bibelvers und beginnt mit demselben Buchstaben des Alphabets. Ein Akrostichon ist nicht vorhanden. Die Sprache ist in beiden Stücken nicht sehr gewandt, im Prolog wenigstens verständlich, in der 'Aboda vielfach recht gesucht.

Der Text im Anhang IX.

b) Bodl. MS. Heb. f. 59 (2854), fol. 12—15. Fragment mit demselben Bau, wie die 'Aboda des römischen Ritus (oben Seite 64), beginnt bei der Strophe י mit der Sintflut und reicht bis zum Schluss. In dem fehlenden Anfange waren die Schöpfungstage offenbar sehr eingehend behandelt, wahrscheinlich ging ihnen ein Hymnus voraus. In dem vorliegenden geschichtlichen Teil ist Abraham auffallend kurz erledigt, die Opferung Isaaks nicht ausdrücklich erwähnt. Dafür sind die Priester mit mehr

Raum bedacht. Die Darstellung des Kultus ist die übliche. Auffallenderweise fehlt beim dritten Sündenbekenntnis ein Hinweis darauf, dass der Priester zu dem Bock für den 'Asasel schreitet.

Die Sprache ist einfach, enthält keine unverständlichen Anspielungen, keine Beziehungen auf den Midrasch und gleicht auch darin der 'Aboda des römischen Ritus.

Text im Anhang X.

c) Bodl. MS. Heb. d. 63 (2826), fol. 75. Fragment, doppeltes Alphabet, die Zeilen zu je vier kleinen Absätzen, kein Reim. Erhalten ist ein grades Alphabet von י bis zum Ende, der Anfang eines umgekehrten. Unser Stück beginnt bei der Darbringung des Morgenopfers und reicht bis kurz nach dem zweiten Sündenbekenntnis. Die Einleitung scheint, da das Fragment offenbar noch zum ersten Alphabet gehört, ziemlich kurz gewesen zu sein, vielleicht setzte sie sofort mit der Mischna Joma ein. Die Darstellung des Opferkultus ist hingegen ziemlich ausführlich, sie zeigt in der Anlage Aehnlichkeit mit dem hier folgenden Stücke.

Der Text im Anhang XI.

d) Bodl. MS. Heb. e. 69 (2847), fol. 50—51 b. Fragment einer sehr langen 'Aboda ohne Reim, die Strophe zu 10 vierzeiligen, recht kurzen Versen, von denen jeder vierte mit demselben Buchstaben des Alphabets beginnt. Unser Bruchstück enthält die Strophen ל 8 bis נ 1 und nach einer Lücke ק 8 bis ר 4, es beginnt mit dem babylonischen Turmbau, und die נ Strophe handelt erst von der Opferung Isaaks. Zum Kultus des Versöhnungstages kann der Dichter erst mit der ע oder פ Strophe gekommen sein. Auf ק folgt das erste Sündenbekenntnis, dem ein poetisch gehaltenes Gebet vorausgeht, auf ר wahrscheinlich das zweite. Die Darstellung war offenbar nur auf ein Alphabet berechnet und am Schluss wie gewöhnlich sehr zusammengedrängt.

Die Sprache bietet keine besonderen Schwierigkeiten, erinnert sehr an Kalir.

Der Text im Anhang XII.

e) Bodl. MS. Heb. e. 40 (2705), fol. 56. Fragment einer 'Aboda, doppeltes Alphabet, jeder Vers in vier kurzen Teilen,

die untereinander reimen. Das Fragment beginnt mit der Strophe ס, reicht bis zum Schluss der 'Aboda, enthält dort noch einen Pismon zu מה נהדר. Die hier fehlende Einleitung scheint ziemlich ausführlich gewesen zu sein und mehr als die Hälfte der Poesie eingenommen zu haben. Die Darstellung im vorliegenden Stücke ist im ganzen recht kurz und enthält nur die Stichworte für den Kultus. Sie verfährt mit dem Gegenstand ausserordentlich frei und macht Angaben, die dem Pentateuch und der Mischna direkt widersprechen. So lässt sie Zeile 5 dem Hohepriester nach dem ersten Sündenbekenntnis die goldenen Kleider bringen. Der Inhalt der Strophen ע und פ passt wohl für den Vorabend des Versöhnungstages, aber gar nicht für den Tag selbst. Die Sprache ist sehr gewandt und leicht verständlich, aber der Inhalt voller Rätsel.

Der Text folgt im Anhang XIII.

f) Bodl. MS. Heb. d. 42 (2740), fol. 24 b. ff. Fragment, 14 mal das Alphabet, jeder Vers besteht aus vier Teilen zu je drei Worten, die untereinander reimen. Erhalten sind die Strophen מ bis ס. Das Fragment setzt beim Anfang der Mischna Joma ein, alles vorhergehende, d. h. bereits mehr als die Hälfte der Poesie, kommt demnach auf die Einleitung. Aber auch für den Opferkultus ist bei der breiten Anlage unserer Poesie noch genügend Raum. Das Fragment bricht beim ersten Sündenbekenntnis ab.

Die Sprache ist trotz der gekünstelten Form nicht schwierig, sehr häufig sind talmudische Redensarten verwendet, besonders die Mischna Joma ist oft wörtlich benutzt.

Der Text im Anhang XIV.

g) Bodl. MS. Heb. d. 41 (2714), fol. 1, 2. Fragment, 24faches Alphabet, je zwei Zeilen reimen aufeinander. Erhalten ist von י bis ס und nach einer grossen Lücke wieder der Schluss mit dem Reste eines Alphabets zu מה נהדר, dem Gebete des Hohepriesters u. s. w. Unser Stück beginnt bei der Geschichte Jakobs, כ handelt von Moses, ל gibt die Rechte und Pflichten der Priester wieder; bei מ setzt die Mischna Joma ein, ס beschreibt, wie der Hohepriester seine Gewänder anlegt, wie es scheint, soll darauf eine durchgeführte Symbolik folgen.

Die Sprache zeigt auffallende Aehnlichkeit mit der von אזכיר גבורות, die gleichen Strophen behandeln denselben Gegestand, vielfach sogar mit denselben Ausdrücken.

Der Text im Anhang XV.

h) Bodl. MS. Heb. d. 59 (2845) fol. 32. 33a. B.
d. 41 (2714) fol. 66. C.
d. 71 (2849) fol. 15—17a. D.
Taylor-Schechter Coll. H 6, Nr. 53. A.

Fragmente einer sehr langen alphabetischen 'Aboda[1]). Zu jedem Buchstaben gehören vier Strophen zu je sieben Versen, wovon die ersten sechs mit dem betreffenden Buchstaben des Alphabets beginnen, der siebente ein Bibelvers ist; alle sieben Teile, auch der Bibelvers, haben denselben Reim.

Erhalten sind in A Bruchstücke der Strophen ב bis ה und der Schluss, in B von der Mitte מ bis Anfang ש, vom Anfang der Mischna Joma an bis zur Ankunft des Bockes bei 'Asasel, in D nach einer Lücke von nicht ganz einer Strophe der Schluss, dem einige der üblichen Poesien folgen; C enthält die Buchstaben פ bis ק, vom Schluss des Morgenopfers bis zur Darbringung des Räucherwerks im Allerheiligsten. Die Darstellung, auch die der kultischen Handlungen, ist ziemlich breit, die Sprache piutischer Musivstil, doch ohne besondere Schwierigkeiten.

Die Handschriften sind alle verschiedener Herkunft, die 'Aboda muss demnach einst sehr verbreitet gewesen sein, merkwürdig genug, dass in der Literatur keine Spur von ihr anzutreffen ist. Auffallend ist ferner, dass das Sündenbekenntnis, wenn man auf die Abkürzungen in C etwas geben kann, entgegen dem Talmud getreu der Mischna עו'תי פשעתי חטאתי lauten würde. Die Handschriften haben einzelne Varianten, die in den Anmerkungen mitgeteilt sind.

Den Text gibt Anhang XVI.

19) Reschujot.

Ausser den in Verbindung mit den zugehörigen 'Abodas bereits erwähnten sind noch folgende anonyme Prologe zu nennen:

---

[1]) Der Anfang lautete, wie sich aus einem mir während der Drucklegung zugehenden Fragment ergibt, אאזרה גבורה.

a) אתן תהלה, Introduction der französischen 'Aboda, doppeltes Alphabet, ohne Reim. Der Inhalt ist ein Hymnus auf Gottes Allmacht und Güte, die Sprache meist direkt der Bibel entlehnt, dem Stücke gebührt die Palme unter allen hier behandelten. Der Text ist bei Zunz, Literaturgeschichte, Beilage IV, S. 646 f. zu finden.

b) אהמה ואסיחה, kurzes Alphabet mit durchgehendem Reim, einfacher Sprache. Nur 7 Verse sind erhalten. Vgl. Anhang XVII.

c) איצב ברעד ובפחדים, vierfaches Alphabet mit vierfachem Reim, der vierte Versteil ist ein Bibelvers, der Bau hat Aehnlichkeit mit dem des Reschut von Kalir. Erhalten bis Strophe ו. Dazu gehören בריות mit dem Anfange אמון שישעתה, mit doppeltem Alphabet, die beiden Verse reimen unter einander, der zweite ist durch עד לא eingeleitet; das Gedicht hat einen zweifachen Refrain, der abwechselt. Im zweiten Verse jeder Strophe wird ein biblisches Buch erwähnt; da die heilige Schrift 24 Bücher zählt, sind die beiden letzten Buchstaben wiederholt.

Text im Anhang XVIII.

d) אדון נוראות, doppeltes Alphabet, ohne Reim, in der Sprache dem „Einheitsliede“ sehr ähnlich. Darauf folgen בריות mit dem Anfang אלהי קדם alphabetisch mit Reim. Nach einer grossen Lücke enthält dann das uns vorliegende Fragment einige alphabetisch ausgeführte Stücke, die auf die 'Aboda folgen.

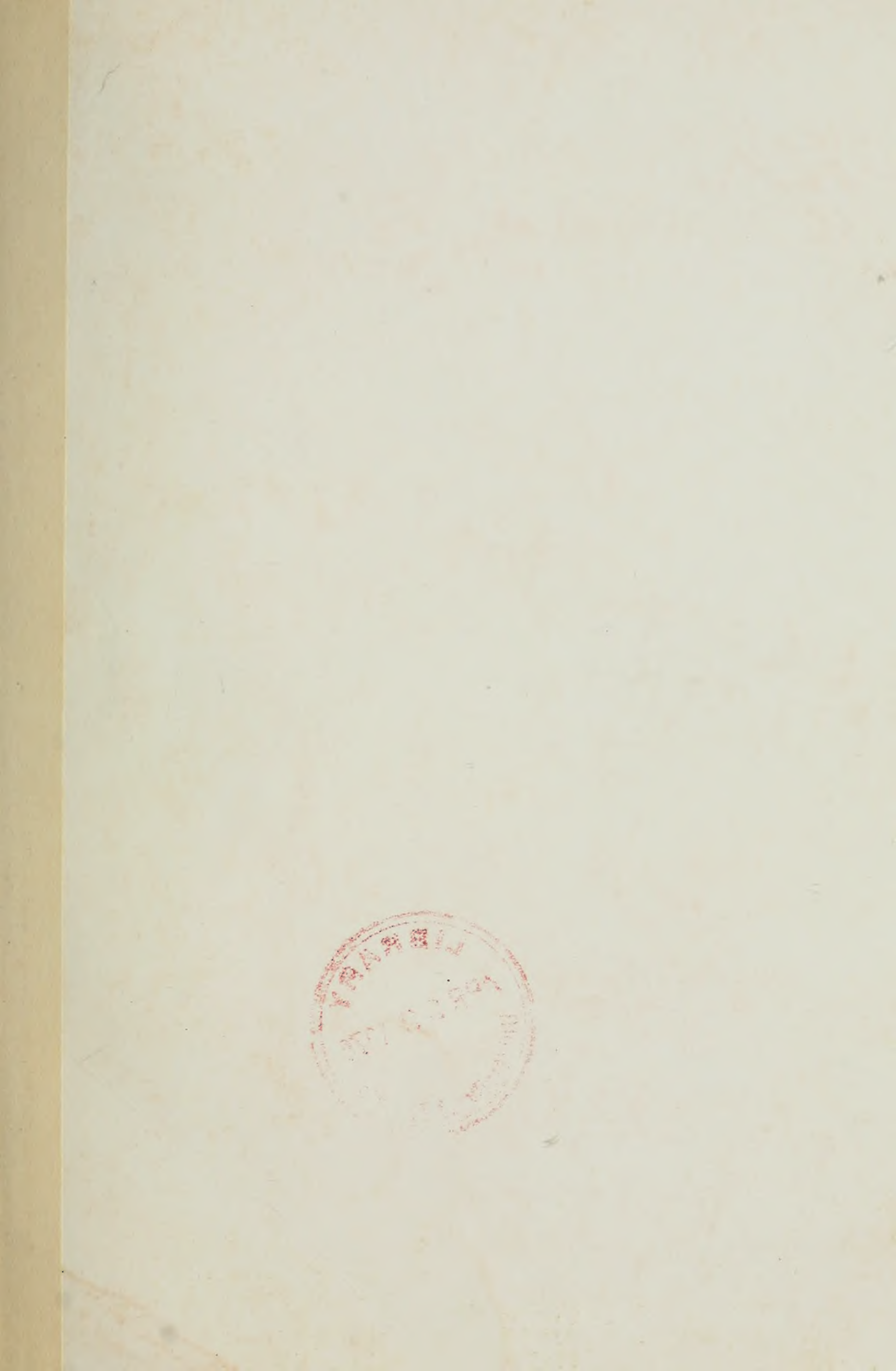
Text im Anhang XIX.

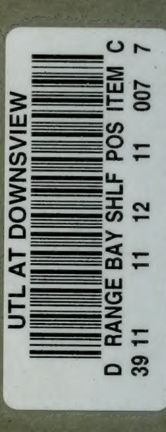
e) אקראך ותענה, kurzes Alphabet, nach je drei Zeilen stets ein Bibelvers, die vier Teile reimen unter einander. Die Sprache ist schlicht und schön. [1])

Den Text siehe Anhang XX.

f) ארברה וירוח לי in gereimten vierzeiligen Strophen nach א״ב, endigend ה׳ שפתי תפתח ככתוב, einfach aber mit paitanischen Bildungen; ist vor Joses אזכיר גבורות. (Zunz Literaturgeschichte, S. 64).

[1]) Vielleicht identisch mit dem Stücke in Cod. Mich. 525 (Bodl. 1063) C. ע.




UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 11 11 12 11 007 7